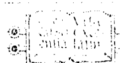
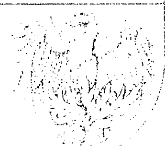
Wetter





Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments
In Verbindung mit
Dr. Hermann Ranke und Dr. Arthur Ungnad
Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg / Prof. d. oriental. Philol. in Jena
herausgegeben von
D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
Prof. d. Theol. in Marburg / Prof. d. Theol. in Halle
Neue Folge. 17. Heft

Altchristliche Liturgien II: Das christliche Opfer

Neue Studien zur Geschichte des Abendmahls

von

Gillis P:son Wetter
Upsala



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1922

Altchristliche Liturgien II: Das christliche Opfer

Neue Studien zur Geschichte des Abendmahls

von

Gillis P:son Wetter
Upsala



Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1922

Altchristliche Lit
Das christliche

Neue Studien zur Geschichte

von

Gillis P:son Wett
Upsala



Göttingen
Vandenhoeck & Rup
1922

e Liturgien II.
liche Opfer

chichte des Abendmahls

von

son Wetter
psala



tingen
ck & Ruprecht
922

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

Dr. Hermann Ranke und Dr. Arthur Ungnad
Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg Prof. d. oriental. Philol. in Jena

herausgegeben von

D. Rudolf Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
o. Prof. d. Theol. in Marburg o. Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 17. Heft
Der ganzen Reihe 34. Heft

Vorwort.

Die jetzige Untersuchung ist als ein zweiter Teil meiner Altchristlichen Liturgien, deren erster Teil das christliche Mysterium behandelt, anzusehen. Erst zusammen können diese Arbeiten eine Vorstellung davon geben, wie ich mir die Geschichte des Abendmahls denke.

Wie ich schon im ersten Teile angegeben habe, bin ich für den Opfergedanken der Messe meinem verehrten Freunde, dem leider allzu früh hingeschiedenen Gießener Professor Wilhelm Bousset zu tiefem Dank verpflichtet. Er war es, der meine Aufmerksamkeit auf diese wichtige Seite der altchristlichen Liturgien lenkte, die mir besonders für die Geschichte der Messe und die Entstehung der römischen Liturgie überaus bedeutungsvoll erscheint und deren Konsequenzen noch nicht in den Skizzen Bousset's behandelt waren. In seinem mir geschenkten Manuskripte hatte er eben die Opfergebete der Messe untersucht, und es war einst meine Absicht, diese Stücke des Manuskriptes abzudrucken und ihn als Verfasser derselben direkt anzugeben. Während des Fortschreitens der Arbeit hat aber dieser Plan scheitern müssen, weil die Veränderung des Gesichtspunktes, die dadurch nötig wurde, daß ich mich der Messe von der Anaphora aus genähert hatte, zu tiefen Einschnitten und einer teilweisen Umlegung der ganzen Untersuchung zwang. Auch ist es mir oft möglich gewesen, das von Bousset schon gesammelte Material stark zu vermehren, wodurch ich hoffentlich die Beweisführung stärker und das Bild lebensvoller habe gestalten können. So mußte ich darauf verzichten, mich auf die Autorität Boussets zurückzuziehen, und selber die Verantwortung für das Ganze übernehmen. Aufrichtig soll aber hier die Dankesschuld anerkannt werden, in der ich zu dem großen Bahnbrecher der altchristlichen Religionsgeschichte stehe, dessen sichere und stets vorurteilsfreie Leitung durch die Labyrinthe der hellenistischen Religionsmischungen wir jetzt entbehren müssen.

Nur noch einige Worte, um das Ziel zu beleuchten, nach dem ich strebe. Ich glaube bei weitem nicht, das letzte Wort in diesen Fragen gesagt zu haben. Ich bin mir dessen wohl bewußt, daß ich eine Reihe Einzelprobleme nicht einmal berühre. Was ich erstrebte, ist, die treibenden Faktoren der Entwicklung der Meßliturgie und des Abendmahls bloßzulegen. Wenn meine Studien zu neuen Aufgaben und neuem Aufnehmen der vielen Probleme, die hier vorliegen, Anlaß gäben, würde dies der beste Lohn einer mir lieben Arbeit sein.

Auch diesmal muß ich leider zugeben, daß die Kontrolle der Zitate nicht selten unmöglich gewesen ist, da das oft anderswo eingesammelte Material nicht in den hiesigen Bibliotheken vorhanden ist. Eine gewisse Inkonsequenz der Zitationsweise ist aus demselben Tatbestand entstanden und erfordert die Nachsicht des Lesers. — Im letzten Augenblick wurde es mir durch einen Besuch in der Bibliothèque nationale in Paris Dezember 1921 möglich, das wichtige altrömische Material zu vermehren. Aber auf Vollständigkeit macht die vorliegende Arbeit — das liegt in ihrer Natur — keinen Anspruch; was ich wünsche, ist nur, das für die älteste Zeit Charakteristische ins Licht zu stellen, auch wenn es nur in späten Zeugen gefunden wird.

Upsala, im Februar 1922.

Gillis P:son Wetter.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitende Bemerkungen 1

Erster Hauptteil: Die Opfergebete der Liturgien 3

Kap. 1. Die orientalischen Kirchen 3

1. Die ägyptische Liturgie 3

2. Die syrisch-byzantinische Liturgie 14

Kap. 2. Die occidentalischen Kirchen 30

1. Die römische Liturgie 30

2. Die mailändische Liturgie 51

3. Die mozarabische Liturgie 52

4. Die gallikanische Liturgie 60

Zweiter Hauptteil: Die Bezeugung der Darbringung und ihrer Geschichte in nicht-liturgischen Quellen 64

Kap. 3. Die occidentalischen Kirchen 64

1. Rom 64

2. Mailand 68

3. Gallien-Spanien 70

4. Afrika 79

Kap. 4. Die orientalischen Kirchen 84

Kap. 5. Zeugnisse aus altchristlicher Zeit 92

Dritter Hauptteil: Der Ausgang des altchristlichen Opfers und die Entstehung des Meßopfers 103

Kap. 6. Die Entstehung des Meßopfers und die Umformung der Darbringung in eine Vorbereitung desselben 103

Kap. 7. Die Säkularisierung und das Aufhören des altchristlichen Opfers 114

Anhang: Zur Frage der Herkunft des altchristlichen Opfers 119

Sachregister 121

Abkürzungen.

Br. = Brightman, Liturgies eastern and western I, Oxford 1906.

Drews = Drews, Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens, I—II Tübingen und Leipzig 1902, 1906.

Ebner = Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum, Freiburg 1896.

Feltoe = Sacramentarium Leonianum ed. Feltoe, Cambridge 1896.

Férotin = Le Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle, ed. Férotin in Monumenta ecclesiae liturgica, ed. Cabrol et Leclerque V, Paris 1904.

Mart. = Martène, de antiquis ecclesiae ritibus, 2. ed. Antwerpen 1736.

Migne, P. L. und P. G. = Patrologia Latina bezw. Graeca ed. Migne.

Muratori = Opere del proposto Lodovico Antonio Muratori, t. 13, 1—3, Arezzo 1771—1773.

Pamelius = Liturgica latinorum, ed. Pamelius, Col. 1571.

Probst I = Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870.

Probst II = Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, Münster 1893.

Rénaudot = Liturgiarum orientalium collectio, ed. Rénaudot, I und II, Paris 1716.

Wilson = The Gelasian Sacramentary, ed. Wilson, Oxford 1894.

Die Synodalbeschlüsse sind zitiert nach Bruns, Canones apostolorum et conciliorum I und II, Berlin 1839, die älteren griechischen Väter nach der Ausgabe der Kirchenväterkommission der K. Preuß. Akad. d. Wiss.

Einleitende Bemerkungen.

Ich habe im ersten Teile dieser Studien zur Geschichte des Abendmahls (Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium) versucht, eine Linie des ältesten liturgischen Stoffes im alten Christentum zu verfolgen, wo die Epiphanie des Herrn und sein Tod und die Auferstehung im Zentrum standen. Ich habe auch zu zeigen versucht, wie diese Gedanken allmählich zurückgedrängt werden oder vom Opfergedanken vollständig vergewaltigt werden, auch wo die Gebete noch in ziemlich unverändertem Wortlaut rezitiert werden.

Aber wie ist dieser neue Gedanke des Opfers eingedrungen? Wie kommt es, daß er das christliche Mysterium zu einem Meßopfer hat umwandeln können, wo die Verwandlung des Brotes und Weines in Leib und Blut Christi und ihr Darbieten dem Gotte als das seiner allein würdige Opfer als die Hauptsache hervortreten? Das scheint so wenig mit den vorher erwähnten Gedanken zu tun zu haben, daß man vielleicht schon daher geneigt wäre, das dort erreichte Resultat zu bezweifeln.

Man kann m. E. nicht das Problem durch einen Hinweis auf das allgemeine Vorkommen des Opfergedankens lösen. Worte wie die des Paulus, daß Christus unser Passah ist, für uns geopfert, oder die Wendungen des Hebräerbriefes sind nicht geeignet, die Schwierigkeiten zu heben, haben aber allzu oft dazu gedient, sie zu verhüllen. Man macht sich nicht klar, welche ganz gewaltige Umwandlung hier eingetreten ist. Weiter kann es vielleicht nie stark genug betont werden, daß wirkliche religionsgeschichtliche Analogien zu der komplizierten Feier, die sehr bald die christliche Messe darstellt, fehlen. Auch das zeugt dafür, daß die Lösung nicht durch allgemeine Erwägungen gefördert werden kann. Dazu kommt noch, daß die Vorstellung, daß Christus selber das Opfer ist, das vom Priester geopfert wird, eine ziemlich späte Vorstellung ist, die im Dogma erst sehr vage mit Irenäus einzusetzen beginnt, in der Liturgie aber später durchbricht und zwar durch eine ganz einzigartige Entwicklung, die wir zum Teil noch in den jetzigen Liturgien abgespiegelt finden können.

Wie immer in solchen Fällen, besteht nur eine Möglichkeit, ein derartiges Problem zu lösen: zu den Quellen selbst zu gehen. Warum ich mit dem liturgischen Material selbst beginne, habe ich bereits im Buche über das christliche Mysterium motiviert.

Wer einigermaßen die Liturgien kennt, hat sicher gemerkt, daß ich dort eine große Gruppe von Gebeten übergangen habe, die eigentlich einen viel breiteren Raum in den gegenwärtigen Messen einnehmen, als je die von mir behandelten. Und noch mehr: ich habe dort kaum ein Wort von der römischen Messe gesagt.

Es ist besonders das Studium der römischen Messe, das mich zu der Überzeugung geführt hat, daß hier ein eigenartiger Entwicklungsstrom vorliegen muß, nicht aus dem Gedanken des Mysteriums, sondern aus dem des

Opfers entsprungen. Die Mysteriengedanken scheinen hier fast vollständig zu fehlen. Und doch finden sich die die römische Messe beherrschenden Opfergebete auch reichlich in den anderen Messen, ja geben diesen eigentlich ihr Gepräge. Die Eucharistie ist fast überall Meßopfer geworden.

Ist das große Problem der Geschichte des Abendmahls eben dies: Wie ist das christliche Mysterium zum christlichen Opfer verwandelt worden? — dann müssen wir in erster Linie eine Lösung in den Gebeten erwarten, die den Opfergedanken zum Ausdruck bringen. Sind diese in ihrer jetzigen Form uralt, dann muß das eben erreichte Resultat des ersten Teiles dieser Untersuchung vielleicht revidiert werden, und andere Lösungen müssen versucht werden.

Eine nähere Untersuchung der Opfergebete der späteren Liturgien wird aber wahrscheinlich machen können, daß auch diese uns in einer sekundären Fassung vorliegen. Auch hier stehen wir nicht vor ältestem Gut. Die Formulierung, die diese jetzt haben, kann nicht für ihre jetzige Stellung und Bedeutung in der Messe geschaffen sein. Das wird ein wichtiger Ausgangspunkt für diese Untersuchung werden. Denn damit werden wir in den Stand gesetzt, einen Komplex von Gebeten kennen zu lernen, die unabhängig von ihrer jetzigen Verwendung bestanden haben, und die also sehr wahrscheinlich schon vor ihrer Aufnahme in die jetzige Messe altheilig waren, da wir sonst kaum verstehen können, warum sie, obgleich sie eigentlich nicht für ihre jetzige Aufgabe passen, doch in den späteren Liturgien eine so hervorragende Rolle einnehmen. Es ist der altbekannte rituelle Konservatismus, der uns also ermöglicht, hinter den jetzigen Liturgien zu älteren Gedanken vorzudringen, die uns ein älteres christliches Opfer als das spätere Meßopfer kennen lehren.

Ich glaube, es wird dabei jedem offensichtlich werden, daß das Opfer in der alten Kirche ursprünglich nichts mit dem am Kreuze gestorbenen Herrn zu tun hat, und daß die Opfergebete eine ganz andere Sitte voraussetzen, die wenigstens in der späteren Kirche nicht vorkam. Dieser Sitte nachzugehen und sie näher festzustellen, muß also eine neue Seite unsrer Aufgabe sein.

Und nun wird dies möglich auch durch nicht liturgische Quellen, wodurch wir eine wertvolle Bestätigung unsrer Rekonstruktion der älteren liturgischen Gebete erhalten. Wenn diese beiden von einander unabhängigen Untersuchungen dasselbe Resultat ergeben, kann dies auf einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen.

So ungefähr stelle ich mir also das Problem, dessen Lösung ich hier versuchen will. Über die Methode glaube ich nichts zu dem hinzufügen zu müssen, was ich im ersten Teile gesagt habe, besonders da die Kritiker, deren Urteile ich bis jetzt gesehen habe, sämtlich die Richtigkeit derselben zugeben.

Jene beiden altchristlichen Kultakte haben dann das Meßopfer erschaffen, erst zusammen können sie uns die Entwicklung verständlich machen. Das zu zeigen, wird im dritten Hauptteil meine Aufgabe sein, wobei wir also sehen können, was aus jenen alten Kulthandlungen in der späteren Kirche geworden ist. Damit meine ich die Hauptlinien der Geschichte des ältesten Abendmahls wie der Meßliturgie einigermaßen ins Licht gestellt zu haben.

Erster Hauptteil: Die Opfergebete der Liturgien.

Wie im ersten Teile beginne ich mit einer Übersicht der Zeugnisse der Liturgien. Diese sind jetzt sämtlich als Opferliturgien abgefaßt, die Opfergebete sind die wichtigsten Gebete der Messe. Da hier aber in verschiedenen Provinzen vielleicht verschiedene Praxis geherrscht hat, wollen wir die großen Hauptgruppen jede für sich untersuchen, um nicht in den Fehler zu verfallen, eine provinziale Sitte für uralt zu halten.

Kap. 1. Die Orientalischen Kirchen.

1. Die ägyptische Liturgie.

Die einleitenden Gebete in der ägyptischen Liturgie sind Priestergebete und enthalten die Bitte, daß der Priester würdig sei, vor Gott das Opfer der Kirche darzubringen. Das ist die sogenannte Prothesis, die Vorbereitung der eigentlichen Messe, worin die Elemente für die heilige Feier bereitet werden.

Die abessinische Liturgie bietet hier ein Gebet, das uns interessiert, weil es in der jetzigen Form eine ältere Schicht zu verraten scheint (Br. 199): Lord our God, who didst accept the offering of Abel in the wild and of Noah within the ark and of Abraham on the mountaintop and of Elijah ... David ... and the widows mite in the sanctuary: accept likewise the oblation of thy servant John which he has brought unto thine holy name and let it be the redemption of his sins: recompense him with a goodly recompense in this world and in that which is to come both now and ever and world without end.

Die letzten Worte sind in dem jetzigen Zusammenhang eigentümlich. Denn das hier gemeinte Opfer ist ja das Meßopfer, und wie kann dies dem Priester in dieser Welt und in der kommenden vergolten (!) werden? Es ist ja keine Gabe seinerseits. Und wie kommt es, daß hier sein Name ausdrücklich genannt wird?

Auch das hier als letztes genannte Beispiel ist ja kein Opfer im gewöhnlichen Sinne, sondern eine Gabe von Geld für die Armen im Tempel in Jerusalem. Das ist auch ein Zeichen dafür, wie vielleicht auch die übrigen Opfer zu verstehen sind; ist dies doch die einzige spezifisch christliche Hinzufügung zu den Gestalten der alttestamentlichen Opferer. Und es ist auch zu bemerken, daß schon hier am Anfang der Messe vom fungierenden Priester gesagt wird, daß er schon, zwar für sich allein, ein Opfer gebracht hat (!). Je mehr wir diesen Tatbestand beachten, desto eigentümlicher muß ein solches Gebet hier am Anfang der Messe erscheinen.

Nun werden diese Eigentümlichkeiten nur noch verstärkt, wenn wir das mit diesem Gebet parallele Gebet in der koptischen Liturgie betrachten (Br. 145).

Hier heißt es nach Händewaschen[1] des Priesters: Grant, o Lord, that our sacrifice be accepted in thy sight, for mine own sins and the ignorances of thy people ... Aber dann wird fortgesetzt: When thou offerest the oblation on behalf of any one whether alive or dead thou shalt mention his name here. Für Toten gibt es spezielle Formeln[2], ebenso für Kranke und Reisende. Dann heißt es nach einigen Formeln: Remember o Lord those who have offered thee these gifts and those for whom they have brought them and those through whom they have brought them: grant them all the recompense from heaven[3].

Hier sind die Formeln verständlich: die Opferer sind aber dann nicht mehr die Priester, sondern sämtliche Glieder der Kirche, die offenbar mit Gaben gekommen sind und zwar um ganz bestimmter Zwecke willen; und man hofft, daß Gott sie annehmen wolle und reichlich vergelte. Nur so ist die Formulierung dieses Gebets verständlich. In diesem Lichte verstehen wir die Nennung der Namen derer, für welche die Gaben dargebracht werden, wie auch, daß sowohl die Geber, die Bringer wie die, für welche dargebracht wird, besonders erwähnt werden. Ist dies richtig, so ist auch die Hoffnung auf Vergeltung, auf Lohn für die Opfergaben nur natürlich.

So scheint also in der abessinischen Liturgie wie so oft ein Gemeindegebet zu einem Priestergebet verwandelt worden zu sein. Und noch mehr: der ganze ursprüngliche Gedanke an ein Opfern der Gläubigen scheint mit einer Priesterhandlung vertauscht worden zu sein.

Diese Gedanken finden sich auch bald nachher in der abessinischen Liturgie[4] und zwar noch deutlicher ausgeführt (Br. 203): And again[5] let us beseech the almighty Lord the father of the Lord and our saviour Jesus Christ on behalf of those who bring an offering within the one holy catholic church, an oblation, firstfruits, tithes, a thankoffering, a memorial, whether much or little, in secret or openly, and of those who wish to give and have not wherewith to give, that he accept their ready mind, that he vouchsafe the heavenly kingdom, who hath power unto every deed of blessing, even the Lord our God. Jetzt soll der Diakon sagen: Pray for them that bring an offering, und das Volk beten: Accept the offering of the brethren, accept the offering of the sisters, and ours also accept, our offering and our oblation. Jetzt kommt die Ermahnung des Diakonen, daß niemand in seinem Herzen Haß oder Neid gegen seinen Nächsten haben solle. Folgt so das Gebet des Priesters: Lord our God who art almighty, we pray and beseech thee for them that bring an offering within the one holy catholic church (es folgen dann genau die Worte des eben zitierten Gebets).

---

[1] Auch dieser Zug ist beachtenswert, vgl. unten.

[2] Grant him a place of rest and refreshment and repose in the dwellings of thy saints, in the bosom of our holy fathers.

[3] Ähnlich das Gebet Renaudot I 91–92, aber zu einem Meßopfergebet überarbeitet: καὶ ἡμᾶς ἀκατακρίτους διαφύλαξον ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τῶν θείων σου μυστηρίων.

[4] Nur unterbrochen von einer Exklamation, die in der koptischen Liturgie nach dem oben zitierten Gebete steht.

[5] Dasselbe Gebet findet sich in der griechischen und koptischen Liturgie aber in der Anaphora; vgl. unten.

Thine acceptance of their ready mind grant thou unto every one: let the recompense of blessing be a portion world without end. Amen.

Wir hören also hier nicht nur von verschiedenen Opfergaben, Oblationen, Erstlingen, Zehnten, Dankopfern usw., sondern auch von vielem oder wenigem und von solchen, die zu geben wünschen, die aber nichts zu geben haben. Das sind für das Meßopfer unmögliche Ausdrücke. Es ist offenbar von wirklichen Gaben die Rede. Und die Opferer sind Brüder und Schwestern, sind Reiche und Arme (wir verstehen die obige Erwähnung des Scherfleins der Witwe), und sie hoffen jetzt vom Herrn reichliche Vergeltung. Alles dies zeugt deutlich dafür, daß diese Gebete nicht für ein Meßopfer geschrieben worden sind. Sie setzen eine ganz andere Situation voraus, wo von Seiten der Gemeinde bei der Messe Gaben verschiedener Art Gott dargebracht wurden als Opfer, und wo die ganze Gemeinde für diese Geber bei Gott eintrat. Man hat offenbar ihre Namen direkt genannt. Und haben sie, nach Art der heidnischen Opferer, für ganz bestimmte Zwecke ihre Opfer auf dem Altar niedergelegt, so werden jetzt im feierlichen Gottesdienste diese ihre Wünsche von der Gemeinde dem Gotte bekannt gemacht: Kranke hoffen Gesundheit, Reisende glückliche Überfahrt, für die Toten wird Ruhe und Glück im Jenseits erbeten usw. So schließen sich ganz natürlich fast immer an die Opfergebete Interzessionen verschiedenster Art, in der Regel sogar mit Nennung der Namen derer, für welche geopfert wird.

Diese Interzessionsgebete sind selbstverständlich in späterer Zeit sehr leicht mit Interpolationen versehen worden. Älteres und Jüngeres steht hier oft Seite an Seite.

In der abessinischen Liturgie folgen auch nach den oben erwähnten Gebeten längere Interzessionsgebete[6]. Es wird gebetet für die Gemeinde, für Propheten, Apostel, Märtyrer (wahrscheinlich sind alle diese ursprünglich wie die Folgenden Ämter der Gemeinde), für den Erzbischof, Bischof, die Presbyter, Diakonen usw. (hier werden z. B. auch Asketen und Jungfrauen erwähnt), für den König, für Richter, für Reisende, Exkommunizierte, Betrübte, Gefangene, Gestorbene, Kranke, für Regen, Wasser, Frucht der Erde, für alle Betenden ... For our thanksgiving we beseech, that the Lord write our petition in the book of life and the eternal God remember us in the resting-place of saints in his own light ...

Dann folgt ein Weihrauchsgebet (Br. 209): I pray and beseech thee, o Lord our God, as thou wast wellpleased with the offering of Abel thy beloved and the oblation of Enoch and of Noah and the incense of Aaron and Samuel and Zacharias: in like manner accept from us this incense as a sweetsmelling savour ... und bald danach ein anderes (nur einige Lobformeln stehen dazwischen): ... grant

[6] Dazwischen stehen in beiden Liturgien Gebete, die in ihrer jetzigen Form deutlich auf das Meßopfer gehen und Vorbereitungsgebete für den Priester sind (Br. 148 = 205), eine Art vorbereitender Epiklese zur Verwandlung der Elemente enthalten (Br. 148 = 204) und zuletzt eine Absolution für Klerus und Gemeinde „out of the mouth of" der Dreieinigkeit, der Kirche, der zwölf Apostel, des Evangelisten Markus, des Patriarchen Severus u. a., der orthodoxen Väter der drei ökumenischen Konzilien, des Erzbischofs und des Bischofs. (In der abessinischen Liturgie ist die Erwähnung Marias deutlich Einschub, fehlt in der koptischen Br. 149.) Wahrscheinlich stehen wir hier vor einem überarbeiteten Interzessionsgebet, vgl. unten.

us[7] to offer before thee a reasonable oblation and an oblation of blessing, the which thou wilt make to enter in within the inner chamber of the veil.

Irgend ein realer Fortschritt der Liturgie hat also eigentlich nicht stattgefunden. Das wird noch offensichtlicher, wenn wir sehen, daß sowohl koptische (Br. 150, Renaudot I 5) wie abessinische Liturgien jetzt wieder Interzessionsgebete bringen und danach wieder Opfergebete (Br. 152. 212)[8], die sich noch mehrmals (nach den Lesungen) wiederholen (so Br. 154, 19 = Renaudot I 7 = Br. 216)[9]. In der abessinischen Liturgie folgt direkt das oben erwähnte große Interzessionsgebet noch einmal (Br. 216, 30). Aber was dann folgt, ist offenbar späteren Ursprungs, wenigstens in diesem Zusammenhang[10]. Denn die Fortsetzung der alten Gedanken bietet erst das jetzt ganz abrupt einsetzende Memento oder die Fürbitten Br. 156, 1. 219, 26 (119, 16), die wieder vollständig unmotiviert abgebrochen werden[11].

Remember again — heißt es hier — Lord them that have bidden us to remember them in the time of our prayer and our supplication ... Give rest to them, that have fallen asleep before us: heal speedly them that are sick ... Damit wird dann das Gebet 221, 6 (= 157, 11) fortgesetzt. So wird gebetet für Reisende, Regen und Wasser, die Frucht der Felder, für Menschen und Vieh, für Kirche und König, für gestorbene Gläubige, für die Opferer[12], Gefangenen, Betrübten und Katechumenen[13].

In der abessinischen Liturgie folgt jetzt die Anaphora, wie wir sie aus der sog. ägyptischen Kirchenordnung kennen: der Dank an Gott, der seinen Sohn gesandt hat, der uns durch diesen Niederstieg erlöst hat Br. 228, 15 bis 233, 2. In diese Anaphora sind jetzt eigentümlicher Weise offenbar ganz fremde Texte interpoliert, zuerst eine Interzession 228, 24—231, 6[14] und

---

[7] Mit diesem Gebet beginnt wieder der Parallelismus mit der koptischen Liturgie Br. 150. Vgl. auch Renaudot I 5. Hier ist offenbar wieder vom Meßopfer die Rede, das Opfer ist nicht mehr Gabe der Gläubigen, sondern eine „vernünftige" Oblation, die Segnung.

[8] In wieder anderer Weise sind diese für ihre neue Situation zurechtgelegt: Christus hat sich selbst als das wahre Opfer geopfert.

[9] Ähnlich jetzt auch die Markusliturgie Br. 118, 25. Die abessinische Liturgie kennt auch ein ähnliches Gebet, schon Br. 214, 18, vgl. 213, 7.

[10] Das gilt sowohl für die Exklamationen Br. 155, 10; 216, 34ff. wie auch für die Lesung des Evangeliums mit dazu gehörigem Gebet Br. 155, 23 (= Renaudot I 7) = 219, 4 (und Markusliturgie Br. 119).

[11] Durch Exklamationen Br. 219, 35—221, 5; 156, 5—157, 10, durch Vorhangsgebet Br. 158, durch Glaubensbekenntnis Br. (124) 162 = 226 und Friedenskuß Br. 162 und 226f.

[12] Beachte die uns schon aus der koptischen Liturgie Br. 145 wohlbekannte Formel (Br. 221, 19, vgl. 157, 27 und 120, 14): Remember Lord them that have presented unto thee this ⟨incense and⟩ oblation and those also for whom they offered and those who brought it from them: grant them all the recompense ...

[13] Eigentümliche Dubletten bieten Br. 223, 10—225, 30 und Br. 160, 1—161, 30.

[14] Das Gebet ist offenbar nicht einheitlichen Charakters: es beginnt und endigt mit Heiligen, Märtyrern und anderen, die bei Gott für die Gläubigen eintreten sollen. Dazwischen das gewöhnliche allgemeine Kirchengebet mit zum Teil denselben Bitten wie p. 221, worunter auch die für die Opferer, die zu einem Priestergebet überarbeitet ist: and bless them that ⟨occupy themselves with⟩ [bring] the incense and the oblation and the wine and the oil ... that Christ our God bring them to the

dann das Lobpreisen der Engel mit Trishagion 231, 12–232, 5. Der Text ist ein besonders beredtes Beispiel dafür, wie liturgisch festgelegte Texte zusammengesetzt und zu einem Ganzen rein äußerlich zusammengefügt werden. Was dann in der abessinischen Liturgie folgt, enthält nichts, was uns hier interessiert. Zuerst wird der Geist herniedergebetet, um die Elemente zu verwandeln und die Gläubigen zu erfüllen, die Ankunft des Herrn wird begrüßt (wobei das Gebet des Herrn interpoliert wird), dann folgen ein Absolutionsgebet (auch dies wohl späteren Ursprungs) und Huldigungsrufe für den anwesenden Herrn und (von einem Gebet für die Büßer unterbrochen) die mit der Verwandlung der Elemente und der Kommunion zusammenhängenden Gebete und Formeln, die uns in diesem Zusammenhang nicht interessieren.

Dieser Aufbau der abessinischen Liturgie ist um so auffallender, als sie eigentlich nur in der nestorianischen Messe eine Parallele hat, während die koptischen, griechischen und ägyptischen Liturgien darin nicht mit ihr übereinstimmen, sondern anders aufgebaut worden sind.

Das Auffallendste ist wohl das vollständige Fehlen eines Opfergedankens in der Messe der Gläubigen, nach Entlassung der Katechumenen, in der das Mysteriumgebet[15] das Ganze beherrscht. Das Opfer ist nur eine vorbereitende Handlung zu der folgenden heiligen Feier. Nur die Worte, die das eucharistische Hauptgebet abschließen: remembering his death and his resurrection, we confess thee ⟨and offer unto thee this bread and this cup⟩ giving thanks unto thee: and thereby thou hast made us meet to stand before thee and do thee priestly service – erwähnen, vollständig im Vorbeigehen, ein Opfern[16]. Man würde fast geneigt sein, zu verneinen, daß die abessinische Liturgie ein Meßopfer sein will.

Und doch ist es nach den einleitenden Gebeten wohl unzweifelhaft, daß die jetzige Liturgie so betrachtet werden muß. Das dort so oft erwähnte Opfer ist jetzt das zu Leib und Blut des Herrn verwandelte Brot und Wein und zwar, obgleich diese Gebete ursprünglich einen ganz andern Sinn gehabt haben müssen. Sind sie wirklich immer als vorbereitende gedacht? und haben sie immer in der Messe nur das werdende Opfer vorbereitet?

Auf diese letzte Frage müssen wir, wenn die abessinische Liturgie darin alt ist, mit Nein antworten, da die Liturgie ursprünglich in dem Teil, der jetzt der Messe der Gläubigen entspricht, kein Opfer gekannt hat: diese Anaphora als Meßopfer zu betrachten, ist offenbar spätere Theologie, wie wir schon im ersten Teil dieser Untersuchungen gefunden haben.

Auch die erste Frage muß mit einem Nein beantwortet werden. Und den Beweis dafür geben die anderen ägyptischen Liturgien, die in der Hauptsache mit der abessinischen parallel sind, die aber deutliche Spuren davon zeigen, daß das Opfern – oder richtiger das, was man ursprünglich damit gemeint hat – einst zu der Messe der Gläubigen gehört hat, aber allem Anschein nach gewaltsam daraus verdrängt worden ist. Auf dem Höhepunkt

heavenly Jerusalem ... and all them that give alms (!) before thine awful throne, receive them ... and all them that have entrusted it to us to remember them ... Die Richtigkeit dieser Rekonstruktion wird durch die koptische Liturgie bestätigt, vgl. unten.

[15] Doch fanden wir ja hier ein Interzessionsgebet.

[16] Schon im 1. Teil dieser Untersuchungen S. 64ff. habe ich zu zeigen versucht, daß der Opfergedanke hier ursprünglich fehlte.

der Messe finden sich versteinerte Reste dieses Opfers, jetzt kaum mehr verständlich, aber durch ihr Vorkommen bezeugend, daß hier eine gewaltsame Umwandlung geschehen ist, die dahin ging, das (altchristliche) Opfer aus der eigentlichen heiligen Feier auszuschließen.

Die koptische Liturgie beginnt nach dem Schluß des oben erwähnten Fürbittengebets einen ganz neuen Abschnitt, der so überschrieben ist: σὺν θεῷ: τοῦ παμμακαρίου Μάρκου ἅμα τοῦ ὁσιωτάτου Κυρίλλου ἁγία ἀναφορά[17]. Nach einigen Kyrie eleison-Rufen und Bitten um Erbarmung kommt das dreimalige[18] auch in der koptischen Liturgie griechisch rezitierte — das ist ein altertümlicher Zug —: προσφέρειν, προσφέρειν, προσφέρειν· κατὰ τρόμου στάθητε· εἰς ἀνατολὰς βλέψατε· προσχῶμεν· ἔλεος εἰρήνης, θυσία αἰνέσεως. Das kann nicht anders als wie eine Ermahnung zum Opfern gedeutet werden. Zwar sind die Worte jetzt als Einleitung zum wirklichen Meßopfer gedacht, dafür zeugen die Formeln, die zum Blicken gegen Osten, woher der Herr kommend gedacht wird, und zur Furcht vor der göttlichen Epiphanie (jetzt das heiligste Mysterium) ermahnen, aber es ist zu beachten, daß diese in der Markusliturgie fehlen[19]. Zurück bleibt daher das dreimalige προσφέρειν, und wahrscheinlich gehört auch in diesen Zusammenhang das uralte Wort der Gläubigen: ἔλεος εἰφήνης· θυσία αἰνέσεως. Das heißt wohl: die da Frieden empfangen haben, seien bereit, barmherzig zu sein, und als Lob Gottes ihre Opfer darzubringen. Es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß einst die Formel diesen konkreten Sinn gehabt hat.

Auch die koptische Liturgie ist hier mit fremden Texten interpoliert worden, zuerst mit einem eucharistischen Dankgebet nach Art der klementinischen Liturgie Br. 164, 13 – 165, 6[20], das erst 175, 15 fortgesetzt wird. Aber plötzlich sind wir wieder bei dem Opfergedanken, und ein großes Interzessionsgebet wird so eingeleitet: And over this sacrifice and this offering we pray and beseech thy goodness . . .

Vielleicht kann die griechische Liturgie diese Rekonstruktion nicht nur bestätigen, sondern sogar auch erhärten. Auch hier ist der alte Text stark interpoliert, aber mit ganz anderen Bestandteilen als in der koptischen Liturgie: zuerst mit einem Glaubensbekenntnis (Br. 124, 9 — 12). Dann folgt eine Ermahnung zum Beten; der Diakon sagt: προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν πφοσφερόντων. Man scheint also in diesem Augenblick dargebracht zu haben.

Hier auf dem Höhepunkt der Messe treten also Gedanken uns entgegen, die wir schon oben haben rekonstruieren können: die Gabendarbringung auf den Altar als integrierender Teil der heiligen eucharistischen Feier[21]. Wir werden das bald näher bestätigen können, hier aber soll nur betont werden,

[17] Die Basiliusliturgie überschreibt den Abschnitt Anaphora Sancti Basilii (Renaudot I 13).

[18] So ist wenigstens in der Kairopublikation von 1887 der Fall.

[19] Zum Teil ist das auch im syrischen Ritus der Fall, vgl. unten.

[20] Das wird vor allem durch Renaudot I 13 f. bezeugt. Aber beachtenswert ist auch die parallele Interpolation in der abessinischen Liturgie Br. 231, 12 – 232, 5. — Die Fortsetzung kommt teilweise als Reminiszenz der abessinischen Anaphora Br. 228, 17 vor, geht aber plötzlich und scheinbar unmotiviert zu einem der gewöhnlichen Opfergebete, die wir oben kennen gelernt haben, über.

[21] Die Formel steht aber fast als ein erratischer Block da. Denn von dem Glaubensbekenntnis vorausgegangen, wird sie von einer der Markusliturgie eigentümlichen Logosepiklese begleitet, dann wieder vom großen Würdig und gerecht-Gebet, das ganz dem der koptischen Liturgie parallel läuft (beachte, wie Br. 125, 29 – 126, 2 interpoliert ist) und plötzlich durch das große Interzessionsgebet abgebrochen wird.

daß allem Anschein nach die altheiligen Formeln selber, unverstanden und ohne eigentlichen Zusammenhang mit den hier interpolierten Texten, die sie — sachlich gesehen — vollständig verdrängt haben, stehen geblieben sind, ein so gutes Zeugnis wie je eins dafür, daß sie in der Feier schon längst zu fest gewurzelt waren, um ganz verschwinden zu können.

In der koptischen Liturgie kommt jetzt das große allgemeine Kirchengebet, jedesmal von einer Ermahnung des Diakonen zum Beten eingeleitet, es folgt dann das Gebet des Priesters[22]. Es wird gebetet für den Frieden der Kirche, Kranke, Reisende, für gutes Wetter und reichliche Ernte, für den König. Dann wird das folgende Gebet nicht von einer Ermahnung des Diakonen eingeleitet, sondern der Priester beginnt direkt: To our fathers and our brethren who are fallen asleep, whose souls thou hast taken, give rest, remembering all saints who have been wellpleasing to thee since the world began: our holy fathers the patriarchs, the prophets, the apostles, the evangelists, the preachers, the martyrs, the confessors, all just spirits who have been made perfect in the faith — vor allem Maria, der Täufer, Stephanus, Markus; es folgen dann heilige Patriarchen und große „Väter" der Mönche. Not that we, o master[23], are worthy to intercede for their blessedness who are their, but with intent that standing before the tribunal of thine only-begotten Son they may in recompense intercede for our poverty and weakness ... Remember, o Lord, our holy orthodox fathers and archbishops ... and give us also a part and a lot with them[24], remembering also those whom we remember to day. Hier findet die Nennung der Namen der Gestorbenen statt. Erst jetzt kommt die Ermahnung des Diakonen: Pray for our fathers and our brethren who have fallen asleep and gone to their rest in the faith of Christ since the world began: our holy fathers the archbishops and our fathers the bishops, our fathers the abbats; Presbyter, Diakonen, Mönche und Laien ... Dann erst kommt das priesterliche Gebet: And these, o Lord, and all whose names we have recited and those we have not recited, them that each of us has in memory and them that are not in our minds, who have fallen asleep and are gone to their rest in the faith of Christ, vouchsafe to grant rest to all their souls in the bosom of our holy fathers, Abraham and Isaac and Jacob ... Dieser Text kann kaum in Ordnung sein, überall sonst beginnt der Diakon[25]. Und seine Ermahnung wird ja schon am Anfang der Interzession (Br. 169, 6, vgl. 34) aufgenommen, und die dort erwähnten Gruppen finden sich ja alle hier erwähnt, aber als Interzessoren bei Gott. Ist das nicht spätere Veränderung? Ist nicht das Ursprüngliche die einfache Fürbitte für alle diese, die aber den Späteren unwürdig erschien? Wir brauchen nur das „remembering all saints" oben wie die Schlußphrase, die ja als theologische Reflexion direkt verdächtig ist, zu streichen, und alles wäre dann in Ordnung. Ganz natürlich endigte dann die Liste mit

[22] Die griechische Markusliturgie läuft hier vollständig parallel.
[23] Das klingt stark wie eine theologische Reflektion.
[24] Ähnliches kennt schon Origenes Hom. in Jerem. 14, 14.
[25] Sein Gebet fehlt in Ms. Bodl. Huntington 360, dem Brightman folgt.

den Namenlisten der Gestorbenen und der allgemeinen Bitte für alle sowohl erwähnten wie nichterwähnten, daß sie des Himmelsreiches teilhaftig werden und alle die Gläubigen einst mit ihnen.

In der jetzigen Liturgie hängen eigentlich diese Gebete so ziemlich in der Luft, aber im Zusammenhang mit einer Darbringung an Gott sind sowohl diese Gebete wie das Rezitieren der Namen derer, für welche geopfert wurde, gut verständlich. Der Opfergedanke in diesem konkreten Sinne scheint also einst eben dem Hauptteil der Messe angehört zu haben, sonst verstehen wir nicht das Vorkommen dieser Gebete an diesem Ort.

Bestätigt wird eine derartige Annahme noch mehr, wenn wir jetzt der Fortsetzung der Fürbitten unsre Aufmerksamkeit zuwenden. Denn das nächste Gebet ist ein Gebet für die Opferer, sicher ursprünglich mit Namensnennung (Pray for those who have ⟨charge of⟩ [brought][26] the sacrifices, the oblations, the firstfruits, the oils, the incense, the coverings of the altar: that the Lord God recompense them in the heavenly Jerusalem), für die Beamten u. a., für die Abwesenden, die den Gläubigen beauftragt haben, sie zu erwähnen (Remember, o Lord, all that have bidden us remember them in our prayers ... those whom we remember at all times and those who are in the mind of each one of us, and let the remembrance of them which has been made at this time be to them in recompense a strong and prevailing defence against all hurt of the devils and the counsel of evel men; beachte das altertümliche Gepräge dieses Gebetes)[27], für die Kirche und Gemeinde, zuletzt für die besonderen Glieder (Gebundene, Gefangene, Hungrige, Abgefallene u. a.).

Nach diesem Abschluß wird die Danksagung, die in den oben erwähnten Text interpoliert erschien, fortgesetzt, und die Gedanken des Opferns und Darbringens kehren eigentlich in der Liturgie nicht mehr wieder.

So finden wir also hier auf dem Höhepunkt der Messe Gebete, die

---

[26] Beachte wie hier aus einem Gebet für die Opferer eins für die Priester geworden ist: es heißt ja im Priestergebet: the sacrifices, the oblations, the thankofferings of them that offer ⟨honour and glory to thine holy name⟩ receive upon thy reasonable altar in heaven ... through the ministry of thine holy angels and archangels; like as thou didst accept the gifts of righteous Abel and the sacrifice of our father Abraham and the two mites of the widow, so also accept the thankofferings of thy servants, those of the great and of the small, the hidden and the open, of them that will to offer to thee and have not wherewithal, and of them that have offered to thee these gifts this day. Give them things incorruptible in requital of things corruptible, heavenly in requital of earthy, eternal in requital of temporal ... Vgl. hier die Markusliturgie, die diese Rekonstruktion bestätigt (Br. 129, 20 ff.); hier werden außer den oben erwähnten Beispielen aus dem alten Testament auch Zacharias und Κορνηλίου τὰς ἐλεημοσύνας genannt. Das Gebet findet sich auch in einer äthiopischen Liturgie (übersetzt bei Migne, P. L. 138, 938 ff.) und zwar am nächsten mit dem Text der Markusliturgie parallel. – Die äthiopische Version (Horner S. 227: prayer for those who offer an offering) schließt: and much in return for little and open in return for secret and life everlasting in Christ in return for food and drink. – Die hier verwendete Formel findet sich bei Origenes Hom. in Luc. 39 (Migne, P. G. 13, 1901): Quapropter surgentes oremus deum, ut digni simus offerre ei munera quae nobis restituat et pro terrenis coelestia largiatur, in Christo Jesu, cui est gloria etc.

[27] Das Gebet des Priesters für sich selbst (Br. 173, 25) ist offenbar späteren Ursprungs.

offenbar eigentlich zu einer Opferhandlung gehören, die aber getilgt ist (oder zum Teil zu einer Vorbereitung der eigentlichen Messe degradiert worden ist) und höchstens einige kaum mehr verständliche Formeln auf ihrem ursprünglichen Platz hinterlassen hat. Offenbar gehören ursprünglich jene langen Interzessionsgebete zu der jetzt getilgten Opferhandlung: nur so verstehen wir die Ermahnung, für die Opfernden zu beten; dazu kommt, daß sowohl die griechische Markusliturgie wie die koptische Liturgie (Br. 129 und 170) das Gebet für die, die Opfer, Oblationen, Erstlinge, Öl, Weihrauch usw. darbringen (das in der abessinischen Liturgie ganz richtig mit den Opfergebeten verbunden war) hier bringen.

Wir müssen also hier vor späteren Verschiebungen und Umänderungen in der Meßliturgie stehen. Diese ist gar keine so feste, unerschütterliche Größe, wie sich die Forscher eigentlich sehr gern vorstellen.

Der oben festgestellte Tatbestand läßt sich meines Erachtens am einfachsten in folgender Weise erklären: Ursprünglich gab es in der Messe der Gläubigen eine Opferung und zwar von allerlei Gaben: Erstlingen, Zehnten usw., und daran schlossen sich die (später wohl stark erweiterten) Fürbitten für die Opferer und für die, für welche sie opferten. Aber diese Opferhandlung ist in der eigentlichen Messe getilgt, die Gebete, die dazu gehörten, sind zu vorbereitenden Gebeten verändert worden, da finden wir sie noch reichlich. Aber es ist nicht Wenigen als eine Abschwächung und Herabwürdigung der Fürbitten erschienen, sie an dieser Stelle der Messe zu bringen, und so ist die Tendenz wirksam, sie mit dem neuen Opfer, dem Meßopfer, so nahe wie möglich zu verbinden[28].

Denn was jetzt geopfert wird, ist Brot und Kelch als Leib und Blut des Herrn. Die abessinische Liturgie hat in den alten Text die Formel eingeführt (nach der Anamnese): we confess thee and offer unto thee this bread and this cup. Die Markusliturgie (und die koptische, Br. 133 u. 177) hat die Formel: σοὶ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν ἐνώπιόν σου. Das scheint eigentlich ursprünglich nicht auf Brot und Kelch haben abzielen können, sondern auf Gaben, die Gottes sind, weil er es ist, der sie hervorgebracht hat, dem sie jetzt wieder zurückgebracht werden. Das paßt zur Darbringung, nicht aber zum Meßopfer. In den jetzigen Messen ist das aber schon anders.

In dieser Weise werden die Opfergebete sozusagen verdoppelt. In der Anaphora ist das Opfern die Vollstreckung des Kreuzestodes auf Golgatha, aber mit Brot und Wein verbunden, so daß dabei ihre Verwandlung voll-

[28] Die von Baumstark veröffentlichte ägyptische Meßliturgie hat die Fürbitten erst nach der Danksagung und Geistepiklese und ohne jeden direkten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Dort sind überhaupt die Opfergebete fast ganz getilgt. — Nach der Fürbitte für die Gestorbenen heißt es hier: et illis et omnibus quorum nomina recitavimus et quorum non recitavimus et quos unusquisque nostrum memoria tenet, praesta requiem animarum etc. — Qui tibi oblata et primitias et decimas offerunt, sive multa sive pauca et qui volunt offerre neque vero eis est quod supersit, omnem intentionem eorum suscipe et in commutatione temporalium esto eis remunerator aeternorum. Darauf folgen die Gebete für den Bischof, den Klerus, und für die Versammlungen der Christen. — Das alte Darbringungsgebet hat sich also hier als ein fast unverständlicher Rest erhalten, ist aber erst nach Stiftung und Anamnese gestellt. — Die apostolischen Statuten (der äthiopischen Version, Horner p. 227) haben dies Gebet schon aus der Messe verdrängt, aber für die Darbringung außerhalb derselben bewahrt.

streckt wird, ein Gedanke also, aus dem christlichen Mysterium genommen. Die eigentliche Gabendarbringung wird aber in einen früheren Teil der Messe verlegt und hier zu einer Einführung der Elemente — die übrigens schon in antizipierter Weise als der leidende Herr selbst begrüßt werden — durch die Diakonen zum Altar verändert. Die Opfergebete, die hier reichlich vorkommen, antizipieren dabei das bald stattfindende Opfer; sie beziehen sich aber jetzt nur auf die nichtkonsekrierten Elemente und können daher in die missa catechumenorum nebst zugehörigen Fürbitten verlegt werden. Wir werden unten noch reiche Beweise bringen können, daß damit der ursprüngliche Gedanke hier ganz verändert worden ist. Aber so verstehen wir die eigentümliche Verdoppelung der Opfergebete, die den späteren Liturgien oft eigen ist, indem Opfergebete mit zugehörenden Interzessionsgebeten sich sowohl im voranaphorischen Teil wie in der Anaphora finden[29].

Damit scheinen wir also ein Stadium der ägyptischen Abendmahlsliturgie erreicht zu haben, das vor sämtlichen späteren Messen liegen muß, das diese aber voraussetzen. Wir können zwar nicht eine ganz bestimmte Liturgie feststellen, aber wir kennen jetzt Gebete, die dabei benutzt wurden, und können dadurch, was uns sehr wichtig ist, Handlungen und Gedanken dieser alten Christen einigermaßen wiederherstellen.

Das erreichte Resultat kann noch durch eine unsrer ältesten liturgischen Quellen, die sog. Serapionsliturgie, erhärtet werden. Zwar ist diese Liturgie schon vom Gedanken der Verwandlung der Elemente vollständig beherrscht und scheint daher beim ersten Blick uns für den hier verfolgten Zweck nichts geben zu können. Und doch wird das Gebet εὐχὴ προσφόρου überschrieben. Aber sehen wir näher nach, zeigen sich deutlich Züge einer Überarbeitung: Gott wird gebeten, das Opfer τῆς σῆς μεταλήψεως zu erfüllen, σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον, was betreffs Brot und Wein ausgeführt wird. Hier wird also auf eine Darbringung hingewiesen, von der wir sonst nichts wissen. Zwar wird damit hier Leib und Blut des Herrn gemeint, aber erst weit später steht die Wortepiklese, die diese Wandlung vollstreckt. Hier scheint Überarbeitung vorzuliegen. Diese Annahme wird bestätigt, wenn wir auch am Ende der Liturgie das Gebet finden, Gott möge die Dankopfer (εὐχαριστία) des Volkes annehmen und die segnen, die die Opfer und Dankopfer dargebracht haben. Auch das kommt hier sehr überraschend.

Nun zeigt es sich aber, daß die Zusätze sich ziemlich leicht entfernen lassen. Nach dem Heiligruf der Engel heißt es: πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης[30]. σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ⟨ζῶσαν⟩ θυσίαν τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον. σοὶ προσηνέγκαμεν

[29] Beachte z. B. in der koptischen Liturgie Br. 147, 150ff., 159ff., wo die Fürbitten genau denen entsprechen, die wir im anaphorischen Teil der Messe finden, die aber von Lektionen und anderen Gebeten unterbrochen werden (eine dritte Parallele bildet Br. 156. 157).

In der griechischen Markusliturgie folgte wohl ursprünglich auf den Ruf: προσφέρειν ... unmittelbar die Ermahnung: προσεύξασθε ὑπὲρ τῶν προσφερόντων (Br. 124, 8–19. 21–126, 10 ist späterer Einschub), dann die Interzessionen (Br. 128, 22 die für die Gestorbenen, mit dem Gebet 129, 10–19 abgeschlossen; 129, 20 die für die Darbringer) 126–131. Die Dublette im voranaphorischen Teile Br. 118–121.

[30] Hier die Interpolation: κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως.

τὸν ἄρτον τοῦτον[31] καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης· καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν καὶ ἱλάσθητι θεὲ τῆς ἀληθείας· καὶ ὥσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σύναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν· προσηνέγκαμεν δὲ καὶ τὸ ποτήριον[32]. ἐλεηθήτω ὁ λαὸς οὗτος, προκοπῆς ἀξιωθήτω, ἀποσταλήτωσαν ἄγγελοι συμπαρόντες τῷ λαῷ εἰς κατάργησιν τοῦ πονηροῦ καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς ἐκκλησίας.

παρακαλοῦμεν δὲ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν κεκοιμημένων, ὧν ἐστιν καὶ ἡ ἀνάμνησις μετὰ τὴν ὑποβολὴν τῶν ὀνομάτων ... (Fürbitte für die Toten).

δέξαι δὲ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τοῦ λαοῦ καὶ εὐλόγησον τοὺς προσενεγκόντας τὰ πρόσφορα καὶ τὰς εὐχαριστίας (Fürbitte für die Darbringer).

Ist das nun einigermaßen richtig, so haben diese Gebete ursprünglich mit der Gabendarbringung zu tun gehabt. Das Opfer, das erwähnt wird, sind jene dargebrachten Gaben, in erster Linie Brot und Wein, wohl für ein Mahl. Und vielleicht stehen wir hier vor der alten Kombination von himmlischem Lobgesang mit Trishagion einerseits und dem Gebet bei der Darbringung andererseits. Dies christliche Opfer ist der Dank für die erhaltenen Wohltaten und geht in dieser Weise parallel mit dem Lob der Engel vor dem Throne Gottes.

Ist diese Rekonstruktion richtig, so gehören in diesen Zusammenhang offenbar unsre frühesten Abendmahlsgebete, die in der Serapionsliturgie verwerteten Gebete der Didache. Daß diese den jüdischen Tischgebeten nachgebildet sind, ist wohl jetzt allgemein anerkannt, ich brauche es also hier nicht auszuführen. So werden wir hier wieder zur uralten Form des Mahles geführt. Die Gebete spiritualisieren zwar die eucharistischen Elemente, aber daß dies doch nicht der einzige Gedanke ist, zeigen z. B. die Worte: σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, und wie in den oben behandelten Gebeten die Christen für Irdisches Himmlisches, für Zeitliches Ewiges erbitten, so hier: ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.

Hierbei liegt also die Vermutung nahe, daß die oben festgestellte Darbringung als Einleitung des eucharistischen Mahles stattgefunden hat. Seine Elemente wurden in dieser Weise zustande gebracht. Aber ist das richtig, so verstehen wir, daß die Darbringung und die dazu gehörenden Gebete uralt sein können, da ja allem Anschein nach das Mahl die primäre bald verschwundene Form des Abendmahls gewesen ist. Schon die Serapionsliturgie verrät ja die Veränderung, die hier rekonstruierten Sitten sind also schon zu ihrer Zeit im Verschwinden. Höchstens einige Jahrhunderte haben sie also

---

[31] Hier interpoliert: τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς. ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ... (folgen die Stiftungsworte für das Brot). διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες τὸν ἄρτον προσηνέγκαμεν.

[32] Hier die Interpolation: τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς (folgen die Stiftungsworte für den Kelch). διὰ τοῦτο προσηνέγκαμεν καὶ ἡμεῖς τὸ ποτήριον ὁμοίωμα αἵματος προσάγοντες

ἐπιδημησάτω θεὲ τῆς ἀληθείας ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας. καὶ ποίησον πάντας τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν ...

bestanden. Aber um so sicherer ist, daß, wenn wir sie allgemeiner belegen können, wir hier vor primitivem Material stehen, das uns einen Einblick in die älteste Geschichte des Abendmahls verleihen muß.

Diese Vermutung wird stark dadurch erhärtet, daß die hier rekonstruierten Gebete sämtlich ein einheitliches Gepräge verraten: sie stellen uns vor eine Sitte der Darbringung, deren Spuren in den Liturgien deutlich genug sind. Vielleicht werden wir sie auch in anderer Weise feststellen können. Zuerst muß aber die Praxis der anderen orientalischen Kirchen untersucht werden.

2. Die syrisch-byzantinische Liturgie.

Wenden wir uns jetzt der westsyrischen Überlieferung zu, so finden wir hier Spuren des Darbringungsaktes vielleicht an zwei Stellen, teils in der Anaphora, so namentlich in der griechischen Jakobsliturgie, teils auch in der Vormesse (Prothesis und Enarxis).

Der Parallelismus der Liturgien beginnt eigentlich zuerst mit der Messe der Gläubigen, genau genommen mit dem Glaubensbekenntnis, das mit Gruß und Segen des Priesters eingeleitet wird (Br. 42. 81)[33], dem Gebet zum Friedenskuß mit Kuß, und dem Inklinationsgebet (Br. 44. 84: ... τοῖς κλίνουσι τοὺς ἑαυτῶν αὐχένας ἐνώπιον τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου καὶ ἐπιζητοῦσι τὰς παρά σου πνευματικὰς δωρεάς)[34]. Darnach folgen umfangreiche Darbringungsgebete in der griechischen Liturgie (Br. 44—49), die aber in der syrischen fehlen und von einem Vorhangsgebet allgemeinen und offenbar späteren Charakters ersetzt sind.

Die Gebete sind in unsrem Zusammenhang von größtem Interesse. Denn während die Fürbitten ausgesprochen werden, sagt der Diakon oder der Priester begleitende Gebete, die fast alle mit der Darbringung in Verbindung stehen. Wahrscheinlich sind dies Gebete, die von der Darbringung selbst begleitet sind, auch wenn sie nicht selten stark überarbeitet sind.

Als Beispiel nenne ich Br. 44,23: ὁ κύριος εὐλογήσει καὶ ἀξίους ποιήσει τῆς παραστάσεως τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου[35], jetzt offenbar den Priester meinend,

[33] Die syrische Überlieferung hat hier zwischen Glaube und Friedenskuß (Br. 82) noch den alten Akt des Lavatoriums nebst Gebet bewahrt: Wash away, o Lord God, the foul pollution of my soul ... that ... I may be accounted worthy to go in to the holy of holies ... that with pure conscience I may offer unto thee a living sacrifice ... Again he asks for forgiveness and says: My brethren and my masters, pray for me that my sacrifice be accepted ... receive this offering from my weak and sinful hands. Es wird gebetet für die Mutter Gottes, die Heiligen und die gläubigen Gestorbenen (vgl. oben) ... remit the sins of them of our blood, our fathers and our brethren and our masters and of him for whom and in the behalf of whom this sacrifice is offered. Here he mentions whomsoever he will. Hier scheint also eine Art Exomologese mit der Darbringung verbunden zu sein und charakteristischerweise vom Friedenskuß begleitet. Das Gebet ist hier wie so oft zu einem Priestergebet verwandelt, obgleich die alten Formeln sehr gut stehen geblieben sind, die wahrscheinlich machen, daß diese Gebete ursprünglich mit der Darbringung der Gläubigen zusammenhingen, wobei die Exomologese auch diesen galt.

[34] Die Fortsetzung ist eine Art Epiklese, worin „die Gnade" Gottes auf die Darbringer herniedergebetet wird.

[35] In Paris. 476 heißt es πάντας ἡμᾶς, Cod. Rossanensis und Paris. 476 fügen noch zum zitierten Text hinzu: καὶ τῆς ἐπελεύσεως τοῦ ἁγίου αὐτοῦ πνεύματος, was wohl ursprünglich auf die Gläubigen ging.

einst aber wohl die auf dem Altar Darbringenden[36]. Besonders deutlich ist noch das Gebet 45,20: ... χαρισάμενος παρρησίαν ἡμῖν τοῖς ταπεινοῖς καὶ ἁμαρτωλοῖς καὶ ἀναξίοις δούλοις σου παρεστάναι τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ καὶ προσφέρειν σοι τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων ... Es folgt ein Gebet um Reinigung des Priesters (an das oben erwähnte Lavatoriumsgebet erinnernd und in dem Vorhangsgebet Br. 84 endigend), wo der Priester stets mit „ich" von sich selbst redet, offenbar eine Veränderung des ursprünglicheren und allgemeineren „wir" (vgl. im Folgenden: εὐδόκησον κύριε δεκτὰ γενέσθαι τὰ προσαγόμενά σοι ταῦτα δῶρα διὰ τῶν ἡμετέρων χειρῶν und dann wieder: ich)[37]. Das folgende ist wieder vom priesterlichen Standpunkt aus überarbeitet und die Meßopfergedanken stehen hier im Vordergrund. Aber die griechische Liturgie bringt ein alternatives Gebet[38], das mit der byzantinischen Liturgie (Br. 319) parallel geht, aus dem ich folgendes zitiere: ... πρόσδεξαι ἡμᾶς προσεγγίζοντας τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ ... ἵνα ἄξιοι γενώμεθα τοῦ προσφέρειν σοι δῶρά τε καὶ θυσίας[39] ⟨ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων⟩ καὶ δὸς ἡμῖν κύριε μετὰ παντὸς φόβου καὶ συνειδήσεως καθαρᾶς προσκομίσαι σοι τὴν ⟨πνευματικὴν ταύτην καὶ⟩ ἀναίμακτον θυσίαν, ἣν προσδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ παναγίου σου πνεύματος[40]· ναὶ ὁ θεὸς ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἔπιδε ἐπὶ τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν ὡς προσεδέξω Ἄβελ τὰ δῶρα, Νῶε τὰς θυσίας, Μωσέως καὶ Ἀαρὼν τὰς ἱερωσύνας, .. Samuel .. David .. Zacharias ... πρόσδεξαι καὶ ἐκ χειρῶν ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐν τῇ χρηστότητί σου καὶ δὸς γενέσθαι τὴν προσφορὰν ἡμῶν εὐπρόσδεκτον ἡγιασμένην ἐν πνεύματι ἁγίῳ εἰς ἐξίλασμα τῶν ἡμετέρων πλημμελημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων καὶ εἰς ἀνάπαυσιν τῶν προκεκοιμημένων ψυχῶν ....

Es ist meines Erachtens außerordentlich wahrscheinlich, daß dies Gebet einst das Hervortreten der Gläubigen zum Altar, um dort ihre Gaben darzubringen, begleitet hat. Man beruft sich auf die alttestamentlichen Vorbilder, man hofft Geistliches zu erhalten statt dessen, was man selbst geopfert hat, vor allem den Sündenerlaß und für die Gestorbenen Friede. So finden wir auch hier das Gebet um den heiligen Geist. Daß alles dies ursprünglich den Gläubigen, nicht den Priestern galt, scheint mir überaus wahrscheinlich.

Bestätigt wird nun dies, wenn wir jetzt das lange Darbringungsgebet Br. 44ff. betrachten. Hier wird gebetet für Frieden, für die Kirche, die

---

[36] Beachte auch die Vorschrift: εἶτα σφραγίζει τὰ δῶρα. Vielleicht gehören in die Darbringung die interessanten anaphorischen Formeln der nestorianischen Liturgie Br. 272,3.18; 273,2.14; 274,22; 275,36, die sehr altertümlich klingen und ausgezeichnet dazu passen würden, die Darbringungen der Einzelnen zu begleiten (der Priestercharakter läßt sich leicht entfernen); vgl. z. B. die Worte: Christ hear thy prayers: Christ receive thine offering ⟨ ⟩ and be well pleased with this sacrifice, which thou offerest for ....

[37] Der Parallelismus mit den jüngeren syrischen Gebeten zeugt für das relative Alter der hier vorhandenen Gebete.

[38] Wie jenes Gebet in der syrischen Liturgie Vorhangsgebet genannt wird, so auch dies wie die folgenden in der griechischen Liturgie, wenn die Rubrik Br. 48,19 (ἑτέρα εὐχὴ τοῦ καταπετάσματος) richtig ist.

[39] Vgl. unten.

[40] Beachte, daß hier wieder eine Geistepiklese vorkommt; davon weiter unten.

Könige, die Stadt, für die Wohltäter der Kirche[41], Kranke, Jungfrauen und Asketen, Reisende und Gefangene usw., für gute Witterung (auch daß die Heiligen für die Gläubigen eintreten; das Gebet fällt aber stilistisch ganz aus seiner Umgebung heraus) und zuletzt auch für die hier liegenden Gaben und für das Heil des fungierenden Priesters (auch dies, wie wir bald sehen werden, Überarbeitung eines Darbringungsgebets). Ein derartiges Gebet fanden wir auch in der ägyptischen Liturgie mit der Darbringung verbunden, und wir werden bald eine ursprünglichere Form desselben in der Anaphora selbst finden. Die griechische Version bezeugt also dieselbe Verdoppelung dieses Gebetes wie die ägyptische Liturgie, in der syrischen Version fehlt aber das hier behandelte Gebet.

Daraus scheint mir vielleicht der Schluß möglich, daß dies Gebet auf diesem Platze im voranaphorischen Teil der Messe ziemlich jung ist. Bestätigt wird diese Annahme auch dadurch, daß der priesterliche Charakter dieses Gebetes — wie wir oben gesehen haben — allem Anschein nach spätere Überarbeitung eines älteren Gebets repräsentiert. So kommen wir auch hier zu demselben Schluß wie betreffs der ägyptischen Messe, daß die Verlegung der Darbringungsgebete zum vorbereitenden Teil der Messe eine reale Veränderung und Vergewaltigung der alten Überlieferung repräsentiert.

Damit sind die vorbereitenden Meßgebete der syrischen Liturgie zu Ende, und die eigentliche Messe beginnt, und zwar mit dem Friedenswunsch und der altertümlichen uns zum Teil schon bekannten Formel: στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς, στῶμεν μετὰ φόβου θεοῦ καὶ κατανύξεως· πρόσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ [ἐν] εὐρήνῃ τῷ θεῷ προσφέρειν[42]. Dann kommt die alte formelhafte Ermahnung ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως, in der syrischen Version fast unverständlich, weil der alte Zusammenhang fast vollständig zerbrochen ist[43]. Die griechische Version scheint hier das Alte ziemlich gut bewahrt zu haben[44].

So kennt also auch die westsyrische Liturgie auf dem Höhepunkte der Messe eine Darbringung, die wohl an ihrer jetzigen Stelle schwer zu deuten wäre, wenn wir nicht andere Zeugen hätten. Die alten Formeln finden sich noch, sie scheinen sich nicht ganz verdrängen zu lassen, aber sie sind entstellt,

---

[41] Das Gebet lautet: ὑπὲρ τῶν καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων ἐν ταῖς ἁγίαις τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις, μεμνημένων τῶν πενήτων χηρῶν καὶ ὀρφανῶν, ξένων καὶ ἐπιδεομένων, καὶ τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν ὥστε μνημονεύειν αὐτῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς τοῦ κυρίου δεηθῶμεν. — In der armenischen Liturgie (Br. 424) ist das ganze Gebet stark verkürzt, das Gebet für die Wohltäter durch eins für „religious kings and godloving princes, their generals and their armies“ ersetzt.

[42] In der syrischen Liturgie ist dieser Teil jetzt stark vermindert, und das für die alte Zeit wesentliche fehlt, die Ermahnung zum Opfern. Diese findet sich aber ganz versprengt vor der Lesung des Evangeliums Br. 79, 5. — Beachte wie hier auch die Ermahnung: στῶμεν ... steht. — Die Formel ist Renaudot II 8 ausführlicher und zeigt sicher altertümliche charakteristische Wendungen: Immolate illi sacrificia, offerte oblationes, ascendite in atria domini et adorate eum in templo sancto ejus, confitemini et benedicite nomini ejus, a quo vita tribuitur. Alleluja. — Vgl. auch die Formel der armenischen Liturgie (Br. 434) an dieser Stelle: Christ the lamb of God is offered in sacrifice, eine typische Veränderung der alten Darbringungsformeln nach dem Meßopfergedanken.

[43] Daher heißt die Formel auch hier (Br. 85): Mercies, peace, ⟨a sacrifice of praise⟩, was zweifelsohne sekundär ist.

[44] Beachte auch, wie das in der griechischen Version vorhergehende alternative Gebet so endigt: ... ἵνα ἐν καθαρῷ συνειδότι προσφέρωμέν σοι ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως.

umgestellt, verkürzt, und aus diesen Scherben müssen wir das Alte wiederherzustellen versuchen.

Nur eine Annahme scheint mir mit diesem Tatbestand des Materiales zurecht kommen zu können: auch in diesen Kirchenprovinzen gab es einst in der eigentlichen Messe der Gläubigen und zwar als erste heilige Handlung eine Darbringung von Seiten der Gläubigen. Die alte feierliche Ermahnung dazu ist es, die noch in den Meßliturgien als halb unverstandenes Überbleibsel geblieben ist. Die Ermahnung, voll Furcht, gerecht und würdig dazustehen, hängt wohl mit der oft hervortretenden Auffassung zusammen, daß nur die Opfer der Gerechten, der Guten und Bußfertigen Gott angenehm sind (man beruft sich dabei oft auf den Herrenspruch Mt. 5, 23) und daher nur ihre Opfer auf den Altar niedergelegt werden dürften. So verstehen wir auch, daß in diesen Zusammenhang die oben mehrmals erwähnte Exomologese gehört, durch die also die Darbringer sich für das Opfer reinigen. Das soll auch der Friedenskuß an dieser Stelle besagen. Wir werden unten sehen, daß hier nicht selten eine wirkliche Prüfung der Darbringer und ein Abweisen der Unwürdigen stattgefunden hat.

Die Formeln der alten klementinischen Liturgie sind hier beredt. Ein Diakon soll, nachdem der Friedenskuß gegeben ist, den Priestern ein Zeichen geben σύμβολον καθαρότητος ψυχῶν θεῷ ἀνακειμένων, und so erschallt der Ruf: μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων, μή τις τῶν ἑτεροδόξων. Dann die Ermahnung: οἱ τὴν πρώτην εὐχὴν εὐχόμενοι προέλθετε[45]. Und bald danach[46]: μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει. Darauf folgt die Ermahnung zum Opfern: ὄρθοι πρὸς κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν[47]. Offenbar haben sich also hier alte Formeln erhalten, die nicht für den jetzigen Zusammenhang geschaffen sein können, was um so beachtenswerter ist, da wir uns hier auf dem Höhepunkt der Messe befinden.

Die klementinische Liturgie hat hier eine sicher alte Bemerkung bewahrt, die für unsre Untersuchung von größter Bedeutung ist: ὧν γενομένων οἱ διάκονοι προσαγέτωσαν τὰ δῶρα τῷ ἐπισκόπῳ πρὸς τὸ θυσιαστήριον. Setzen wir diese Vorschrift mit dem eben erschollenen Ruf, jetzt zu opfern, zusammen, müssen wir den Schluß ziehen, daß „die Gaben", von denen in bestimmter Form die Rede ist, die von den Gläubigen geopferten Gaben sein müssen, die also von den Diakonen im Schiff eingesammelt worden sind und jetzt nach den Einsammeln zum Altar gebracht werden. Das ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν deutet darauf hin, daß die Gläubigen auf ihren Plätzen von den Diakonen aufgesucht werden; das Hervortreten zum Altar, das nicht selten aus den oben zitierten Gebeten hervorzugehen schien und wohl auch hinter dem obigen προέλθετε steckt, ist hier also schon zurückgedrängt und von der Sitte des Einsammelns der Gaben im Schiffe der Kirche durch den Diakon verdrängt. Spuren einer derartigen Veränderung werden wir auch sonst entdecken können. —

[45] Ich bin nicht überzeugt, daß die Korrigierung in προσέλθετε wirklich vorzuziehen ist (sie weicht von der Mehrzahl der Handschriften ab).

[46] Beachte den Wortlaut Mt. 5, 23 ... μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατά σου ...

[47] Vgl. auch die nestorianische Liturgie (Br. 283, 15). Sie hat hier die Formel: The offering is being offered unto God the Lord of all, offenbar eine spätere Veränderung der älteren Formeln.

Jetzt folgt in der syrischen Liturgie das große Anaphoragebet mit Trishagion, Stiftungsworten und Geistepiklese, worin die gegenwärtigen Liturgien wohl das eigentliche Meßopfer sehen, Gebete, die aber, wie wir im Christlichen Mysterium gesehen haben, in der Hauptsache ursprünglich ganz anders orientiert waren. Aber danach werden wir plötzlich wieder zum Opfergedanken zurückgebracht, indem ein großes Opfergebet mit Interzessionen hier einsetzt (Br. 54, 14. 89, 30): προσφέρομέν σοι δέσποτα καὶ ὑπὲρ . . .

Es scheint also offenbar, daß auch der syrische Ritus hier auf dem Höhepunkt der Messe einst den Akt der Darbringung gekannt hat, ganz wie der ägyptische. Die Spuren desselben sind hier sogar deutlicher. Halb unverstanden und mit einem anderen Sinn verbunden sind die alten hochheiligen Formeln stehen geblieben, von einer jetzt verschwundenen Gedankenwelt zeugend, wo offenbar an die Darbringung der Gläubigen warme Gebete und innige Hoffnungen sich knüpften.

Dasselbe scheint mir nun auch das große eben erwähnte Opfergebet (Br. 54ff. 90ff.) zu zeigen, das deutlich an das Opfer anknüpft. Es wird gebetet für die Kirche, die Väter und Bischöfe (in der syrischen Version mit ausdrücklicher Namennennung), für den fungierenden Priester, für Reisende, Gefangene, Kranke; für gute Witterung und die Frucht der Erde[48]; dann folgt das oben zitierte Gebet für die Wohltäter der Gemeinde (das Gebet fehlt in der syrischen Liturgie[49], ist aber von einem Gebet für alle gläubigen Könige und wahrhaftigen Christen, die Gottes Kirchen und Monasterien gegründet und erbaut haben, ersetzt Br. 92, 10)[50].

Die dann folgenden Gebete sind für uns von besonderem Interesse. Remember also, o Lord, those who have charged us to remember them in our prayers to thee our God and to each one grant, o Lord, this request which has respect to their salvation.

Remember also[51], o Lord, those who have offered the offerings at thine holy altar and those for whom each has offered and those who have wished to offer and could not and those who are in anyone's mind and those who are now(!) mentioned by name[52].

---

[48] Die griechische Version ist hier zum Teil ausführlicher; die Bitte Br. 55, 32 bis 56, 6 fällt ganz aus dem Stil des Abschnitts heraus; das ist auch mit dem Stück Br. 90, 36—91, 10 der syrischen Version der Fall.

[49] Es findet sich in der armenischen Messe Br. 443, 6, und zwar folgenden Wortlauts: Remember, o Lord, and have mercy and bless the pilgrims and them that bring forth fruit unto thine holy church: also them that remember the poor with alms and render them their dues according to thy wonted bounty, an hundredfold here and in the world to come.

[50] Fehlt in der griechischen Liturgie; daß es aber alt ist, zeigt ein Vergleich mit dem ägyptischen Ritus. Es findet sich auch in der armenischen Messe, Br. 443, 29.

[51] Armenische Messe Br. 442, 35, aber das Opfern wird hier auf die Priester gedeutet: Remember, o Lord, and have mercy and bless thy people here present and us that offer this sacrifice and grant unto them(!) what is necessary and profitable.

[52] Es ist zu beachten, daß die Handschriften Messan., Rossan. und Paris. 476 (Swainson S. 288) sämtlich hier das uns wohlbekannte Gebet einfügen: ἀντίδος αὐτοῖς ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ οὐράνια, ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἄφθαρτα, ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια. Die in diesen Handschriften zwischen den Fürbitten für die προσφέροντες und diesem Schlußsatz stehenden Bitten erweisen sich deutlich als spätere Zutaten. In ihnen sind jedoch interessante altertümliche Gebete, welche die Gabendarbringer für ihre Ange-

Es ist wahrscheinlich, daß hier einst die Diptychen der Lebenden gestanden haben. Sie sind offenbar in der griechischen Liturgie an falsche Stelle (erst nach dem Gebet für die Toten Br. 56, 20) geraten. Es ist die alte Fortsetzung derselben, die noch in der syrischen Version nach dem eben zitierten Gebet steht: Remember, o Lord, all those, whom we have mentioned and those whom we have not mentioned: according to the greatness of thy reconciliation afford them the joy of thy salvation, receiving their sacrifices on the expanses of thine heaven ....

Wahrscheinlich alt ist immer noch die Ordnung der Gebete der syrischen Version: zuerst das für die Wohltäter der Kirche (vgl. oben), dann das für die Gestorbenen (Br. 56, 20 ff. 92, 31 ff.), so eingeleitet[53]: Vouchsafe to remember all those who have been wellpleasing unto thee since the world began, holy fathers and forefathers, prophets and apostles ... Hier haben sicher einst die Diptychen der Gestorbenen gestanden[54], mit Maria, Johannes dem Täufer, Stephanus beginnend, aber dann fortfahrend mit den übrigen Heiligen der Kirche[55], mit den Bischöfen, Patriarchen, Vätern der orthodoxen Konzilien und den Klerikern, zuletzt sämtlichen gläubigen Gestorbenen (95, 7). Abgeschlossen wird diese Namenreihe durch das allgemein formulierte (Br. 95, 32 = 57, 13): Remember, o Lord, those whom we have mentioned and those whom we have not mentioned, who have passed from this life in the orthodox faith. Rest their souls and bodies

hörigen sprachen, erhalten. – Zu vergleichen ist auch das von Lietzmann neu herausgegebene Fragment der sahidischen Kyrillosliturgie, Oriens christianus IX S. 15: Die da opfern (προσφορά) zu Ruhm und Ehre deines heiligen Namens, deren Opfer (θυσία) nimm auf deinen geistlichen (λογικόν) Altar (θυσιαστήριον), der in den Himmeln (ist), zum Duft des Wohlgeruches für deine Größe, die in den Himmeln (ist), durch deine dienenden (λειτουργικός) Engel (ἄγγελος): wie du angenommen hast die Gaben (δῶρον) Abels ... Auch der Schluß ist beachtenswert: Fülle ihre Häuser mit allem Guten, sei eine Mauer für sie mit der Macht deiner heiligen Engel und Erzengel, und wie sie gedacht haben deines heiligen Namens auf Erden, (so) gedenke auch ihrer in deinem Reich und verlaß sie nicht in diesem Aion ....

[53] Vgl. die armenische Messe Br. 443, 14. 29.

[54] Die syrische Version hat noch den Anfang derselben bewahrt (Br. 56, 31): μνήσθητι κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ...

[55] Die griechische Version (Br. 57, 8–12) sucht dies zu einer Interzession der Heiligen zu verändern, wie auch im ägyptischen Ritus der Fall war, hier ist aber das Ältere mit Händen zu greifen. Die Veränderung ist, religionsgeschichtlich betrachtet, ungemein wichtig. In der klementinischen Liturgie Ap. Konst. VIII. 13, 6, wo es im Diakonengebet heißt: τῶν ἁγίων μαρτύρων μνημονεύσωμεν ὅπως κοινωνοὶ γενέσθαι τῆς ἀθλήσεως αὐτῶν καταξιωθῶμεν, fällt dies Gebet schon stilistisch aus dem Zusammenhang heraus.

Schon Cyrill hat in seinem berühmten Catech. 23, 8–9 die christliche Sitte der Namennennung bezeugt: εἶτα μνημονεύομεν καὶ τῶν προκεκοιμημένων πρώτων πατριαρχῶν προφητῶν ἀποστόλων μαρτύρων. Aber schon zu seiner Zeit ist offenbar eine Bitte für sie nicht mehr im Gebrauch, er fügt hinzu: ὅπως ὁ θεὸς ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν ... προσδέξηται ἡμῶν τὴν δέησιν, und vertritt damit die später herrschend gewordene Anschauung. Beachte jedoch, wie er unmittelbar fortfährt: εἶτα καὶ ὑπὲρ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας, woraus ja hervorgeht, daß die Fürbitte für die Verstorbenen diesen hilft.

Dagegen scheint Epiphanius Haer. 75, 8 diese wohl zu seiner Zeit aufkommende Sitte direkt zu bekämpfen, indem er seine Ausführung mit dem Satz schließt: ἵνα τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἀφορίσωμεν ἀπὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων τάξεως. Also standen hier schon mindestens seit der Mitte des vierten Jahrhunderts die Anschauungen wider einander.

and spirits ... vouchsafe to them delight in the bosom of Abraham and of Isaac and of Jacob ...

Es ist wohl deutlich, daß die langen Listen, die wir bei dieser Gelegenheit in den griechischen Handschriften der Jakobsliturgie (mit Ausnahme der einen Paris. 2509 von Brightman benutzten) finden, erst allmählich hinzugefügt wurden. Die Aufzählung begann mit der Formel ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ἀχράντου ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας[56]. Darauf folgen nun die Namenlisten. Die Ordnung des Priestergebets (Br. 93 b) scheint dabei die ältere zu sein: Johannes der Täufer, Stephanus, die Gottesmutter Maria, die dahin verändert worden ist, daß Maria an die Spitze gestellt und von den anderen als vornehmer geschieden wird.

Die griechischen Handschriften bieten (Swainson S. 292, besonders Messanensis und Rossanensis) sehr ausführliche Namenlisten: der Apostel, der alttestamentlichen Väter, Patriarchen und Propheten, (der Bischöfe)[57], der heiligen Väter, der sechs Synoden, der Asketen, der um die Kirche verdienten Könige.

Nun aber findet sich in unsren Handschriften neben dem ἐξαιρέτως τῆς παναγίας Μαρίας vermerkt: ὁ ἀρχιδιάκονος λαμβάνει τὰ δίπτυχα τῶν ζώντων· οἱ διάκονοι· μνήσθητι ... Daraus geht hervor, daß an dieser Stelle die Diptychen der Lebenden[58] und zwar von den Diakonen (gemeinsam?) unter Vorantritt des Archidiakonus verlesen wurden. Man wird dann vielleicht weiter anzunehmen haben, daß die Verlesung der Namen durch die Diakonen laut erfolgte, während der Priester[59] dazu die langen Listen der Väter, Apostel, Märtyrer leise verlas. Bestätigt finden wir diese Vermutung durch den entsprechenden Vermerk in der Markusliturgie (Br. 129): ὁ διάκονος τὰ δίπτυχα (hier der Gestorbenen), ὁ δὲ ἱερεὺς κλινόμενος ἐπεύχεται. Bestätigt wird die Vermutung ferner durch die Anordnung der Gebete in der syrischen Jakobus-

---

[56] Der Text in unseren Handschriften wird hier ganz plötzlich von dem Hymnus: Χαῖρε κεχαριτωμένη unterbrochen. Wir dürfen annehmen, daß jene Erwähnung der Maria von einem Hymnus des Chores etwa begleitet wurde. So findet sich dieser Hymnus für sich allein stehend in der äthiopischen Liturgie Br. 218. Später wurde in der Überlieferung der Sachverhalt nicht mehr verstanden und die Worte in das Gebet des Priesters einbezogen. Der Schreiber Paris. 476 empfindet die Schwierigkeit und setzt den Worten ein ὁ ἱερεὺς συνάπτει voran. Die Handschriften Rossanensis und Messanensis haben sogar versucht, die den Zusammenhang empfindlich störenden Worte durch ein: μνήσθητι κύριε τῆς ἀρχαγγελικῆς φωνῆς τῆς λεγούσης — in diesen einzubeziehen.

[57] Das ist nur im Cod. Rossanensis der Fall, der die lange Liste der Erzbischöfe von Antiochia bringt. Die anderen Handschriften beschränken sich, den Anfang und Endpunkt der Listen anzugeben. Diese Angaben sind wichtig für die Bestimmung der Herkunft und der Zeit der Handschriften.

Der Messanensis hat zwei Bestimmungen: a) von Jakobus bis Leontius und Athanasius, nach Swainson Erzbischöfe von Jerusalem in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts. b) Die andere Angabe lautet: von Aeneas ... dem ersten der Bischöfe bis Sophronius. Aus dieser Angabe hat man mit einiger Wahrscheinlichkeit geschlossen, daß wir es hier mit einem Vermerk eines Liturgie-Exemplares aus Lydda zu tun haben.

Der Codex Rossanensis gibt die Bestimmung von Jakobus bis Joseph und Orestes (Patriarch von Jerusalem † 1012). Derselbe Name findet sich auch im Messanensis (Swainson S. 250), vgl. über Cod. Paris. 476 Swainson S. 295.

[58] Kennt schon Ignatius (Smyrn. 5, 3) dies „Erinnern", wenn er von den Ketzern sagt: τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν ὄντα ἄπιστα οὐκ ἔδοξέν μοι ἐγγράψαι. ἀλλὰ μηδὲ γένοιτό μοι αὐτῶν μνημονεύειν, μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις?

[59] In den Handschriften findet sich der Vermerk ὁ ἱερεὺς κλίνων (Rossan.; Paris. 2509 ἐπικλινόμενος) λέγει.

liturgie, derzufolge die eigentlichen Interzessionsgebete vom Diakon neben dem Bischof gesprochen werden (Br. 91ff.). Hier wird dabei nicht mehr für die Väter usw. gebetet, sondern, wie es in offenbar späteren Gebeten heißt (Br. 57,8. 93,18), diese sind die Interzessoren für die Betenden geworden, obgleich die Formeln zu bezeugen scheinen, daß dies auch hier ein späteres Stadium ist.

Auf die Diptychen der Lebenden müssen die Diptychen der Toten gefolgt sein, die Handschriften geben hier kein ganz klares Bild mehr. Paris. 476 erwähnt (Swainson 291) die δίπτυχα τῶν κεκοιμημένων an einer Stelle, wo die übrigen Handschriften die Diptychen der Lebenden haben. Die Messan., Rossan. und Paris. 476 haben (Swainson 300)[60] hinter den langen Listen entsprechenden Vermerk. Der Ort für die Diptychen der Verstorbenen ist aber genau festgelegt durch die entsprechende allgemeine Fürbitte des Priesters für alle Verstorbenen (Br. 57,13ff.). Man wird sich wohl wieder zu denken haben, daß dieses allgemeine Gebet die Verlesung der Diptychen durch den Diakon entweder als Stillgebet begleitete oder die Verlesung abschloß[61].

Die ganze Interzession schließt charakteristischer Weise mit der dringenden Bitte um die Vergebung der Sünden: ἄνες ἄφες συγχώρησον ὁ θεὸς τὰ παραπτώματα ἡμῶν τὰ ἑκούσια, τὰ ἀκούσια, τὰ ἐν γνώσει καὶ τὰ ἐν ἀγνοίᾳ, eine Bitte, die wir ja schon oben in diesem Zusammenhang belegt haben, und die also hier traditionell gewesen zu sein scheint.

Den Abschluß bildet ein allgemein formuliertes Opfergebet[62] (Br. 58,23. 97. 99. 444 [armen.]): τὰ μὲν προσενεχθέντα σοι δῶρα δόματα καρπώματα (!) εἰς ὀσμὴν εὐωδίας προσεδέξω[εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον νοερὸν καὶ πνευματικὸν αὐτοῦ θυσιαστήριον ... ⟨καὶ⟩ ἀντικαταπέμψῃ ἡμῖν τὴν θείαν χάριν ...

Die bisherige Untersuchung läßt sich hier nun zusammenfassen. Auch der syrische Ritus verrät einen mit dem ägyptischen genau parallelen Aufbau. Er begann mit der Bitte zu Gott, die Gaben der Gläubigen, die sie für verschiedene Zwecke opfern wollen, gnädig anzunehmen, wie er einst die Opfer der alttestamentlichen Gläubigen empfing. Dann kommt die feierliche Ermahnung, die Gaben darzubringen. Einst scheint diese Darbringung auf dem Altar stattgefunden zu haben; der Ausdruck „neben dem Altar stehen", „zum Altar hervortreten" kommt oft vor, und die Analogie mit dem himmlischen

---

[60] Messan.: καὶ ὀνομάζει τοὺς κοιμηθέντας; Rossan.: μνήσθητι ... τοῦ Δ! καὶ τοῦ Δ!; Paris. 476: ἐνταῦθα μνημονεύει οὓς θέλει ὁ ἱερεὺς κεκοιμημένους χριστιανούς. — Die Rolle des Diakons ist jedoch hier verschwunden. Nach Br. 57 begleitet der Diakon die allgemeinen Fürbitten des Priesters durch ein entsprechendes allgemeines Gebet. Doch beachte die Formel: καὶ ὑπὲρ ὧν ἕκαστος προσήνεγκεν ἢ κατὰ διάνοιαν ἔχει ...

[61] Dafür spricht die Formel: ὧν ἐμνήσθημεν καὶ ὧν οὐκ ἐμνήσθημεν.

[62] Ich habe das Gebet aus Br. 58a und b zusammengesetzt. Es ist ein gutes Beispiel für die Verwandlung der ursprünglich einfachen Darbringungsgebete zu Meßopfergebeten. So z. B. die Wendungen Br. 58a: ... ἁγιασθέντων τιμίων ἐπουρανίων ἀρρήτων ἀχράντων ἐνδόξων φορερῶν φρικτῶν θείων δώρων statt der oben zitierten δῶρα δόματα καρπώματα. Noch gründlicher ist die syrische Liturgie verfahren Br. 97: Again and again by this pure holy oblation and propitiatory sacrifice, which has been offered to God the father and consecrated and accomplished and consummated by the descent of the living Holy Ghost: for our father the illustrious priest who offered and consecrated it ... Die Tendenz der Überarbeitung ist ja hier besonders leicht ersichtlich. — Alt und uns schon bekannt ist in diesem Zusammenhang die Bitte um den Geist oder die damit synonyme Gnade.

Altar wird oft hervorgehoben. Vielleicht wurde diese Darbringung von Gebeten um den gnädigen Empfang begleitet. Die Opfer sind allerlei Gaben, von den Gläubigen gebracht, die Opferer sind die Gläubigen selber. Nach vollzogener Darbringung kommt jetzt das große Gemeindegebet, worin die Gemeinde die Gegenleistungen, die sie von Gott erwartet, zum Ausdruck bringt. Direkt werden die Zwecke genannt, für die jeder Einzelne geopfert hat, oder die Personen, für die er seine Gabe auf den Altar niederlegte; bei Namen werden die Wohltäter der Kirche, alle jetzt Opfernden genannt, so auch die Namen der Gestorbenen, und Gott in Erinnerung gebracht. Das Ganze muß stark an die Opfer und Votivgaben des antiken Kultus erinnert haben und gibt ein lebensvolles Bild altkirchlichen Kultlebens, das genau mit dem konform ist, das auch als Hintergrund des ägyptischen Ritus anzunehmen war. —

Aber die Gabendarbringung ist auch hier aus dem Zentrum der Messe verdrängt, das Opfer, das dort jetzt gebracht wird, sind die verwandelten Elemente, Leib und Blut des Herrn, wie der Opfernde der Priester ist. Die Darbringung oder, richtiger gesagt, das, was davon übrig geblieben ist, ist an den Anfang der Messe, in den vorbereitenden Teil derselben verlegt. Wir werden jetzt sehen, wie wir sie hier in allerlei Gebeten wiederfinden können. Immerfort wirft dabei schon das kommende eucharistische Opfer seinen Schatten voraus. Es ist die Vorbereitung des Priesters — seiner selbst wie der Elemente — für das Opfer, die sich in den Gebeten widerspiegelt. So finden wir hier wie im ägyptischen Ritus fast eine Verdoppelung der eben untersuchten Gebete.

Besonders in der griechischen Liturgie ist dies charakteristisch. In der Enarxis wird beim „Einzug des Weihrauchs" gebetet: . . . καὶ καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτημάτων κηλῖδος καὶ παράστησον ἡμᾶς ἁγνοὺς τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ τοῦ προσενέγκαι σοι θυσίαν αἰνέσεως . . . und bald danach: ὁ θεὸς ὁ προσδεξάμενος Ἀβὲλ τὰ δῶρα, Νῶε καὶ Ἀβραὰμ τὴν θυσίαν, Ἀαρὼν καὶ Ζαχαρίου τὸ θυμίαμα· πρόσδεξαι καὶ . . . (Br. 32)[63]. Hier folgt jetzt der große Einzug, wo für die Opferhandlung ganz fremde Gedanken eingedrungen sind; vielleicht haben wir doch im feierlichen Gang der Diakonen zum Altar das Hervortreten der Gläubigen zum Darbringen, das auf dem Höhepunkt der Messe vollständig verschwunden ist, wiederzufinden. Dazu passen auch vorzüglich die leise vom Priester gesprochenen Gebete, die den Akt begleiten: . . . μέλλοντες παρεστάναι τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς, ὁ θεός, τὴν χάριν σου . . . ἵνα ἐν καθαρῷ συνειδότι προσφέρωμέν σοι[64] δῶρα δόματα καρπώματα εἰς ἀθέτησιν τῶν ἡμετέρων πλημμελημάτων καὶ εἰς ἱλασμὸν

[63] Vgl. Renaudot II 3: Deus qui sacrificium Abel in campo suscepisti, Noe in arca, Abrahae in montis cacumine, . . . David . . . Elias . . . et minuta viduae in gazophylacio, tu domine suscipe has oblationes . . . per illas praesta memoriam bonam vivis et mortuis, pro quibus offeruntur benedicque habitationem eorum qui illas offerunt. — Vgl. auch das Gebet, das beim Überreichen des Brotes an den Priester (!) gesprochen wird (daselbst): Deus . . . qui suscepisti sacrificia, vota, primitias et decimas (beachte diese Aufrechnung) servorum tuorum fidelium: suscipe domine oblationes servorum tuorum, quas separaverunt et intulerunt . . . (folgen die Bittgebete). Das separare ist zu beachten, da sich hierin wohl noch ein Zug der Darbringungssitte der alten Christen widerspiegelt, nämlich daß man im Voraus das beiseite legte, was man später zu opfern beabsichtigte.

[64] Vgl. die Formel in der syrischen Version Br. 106, 2 wie im römischen Meßkanon 19: haec dona, haec munera, haec sacrificia.

παντὸς τοῦ λαοῦ σου. Hier folgen so eine Reihe Fürbitten[65], von Lesungen u. a.[66] unterbrochen, und dann (Br. 41, 10) beim großen Einzug wieder ein Weihrauchsgebet des allgemeinen Typus und ein (zum Priestergebet überarbeitetes) Stillgebet des Offizianten, εἰσάγων τὰ ἅγια δῶρα[67]: ὁ θεὸς[68] ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ τὸν⟨οὐράνιον⟩ ἄρτον τὴν τροφὴν τοῦ παντὸς κόσμου ⟨τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν⟩ ἐξαποστείλας ⟨σωτῆρα καὶ λυτρωτὴν καὶ εὐεργέτην εὐλογοῦντα καὶ ἁγιάζοντα ἡμᾶς⟩ αὐτὸς εὐλόγησον τὴν πρόθεσιν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον, μνημόνευσον ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὓς προσήγαγον καὶ ἡμᾶς ἀκατακρίτους διαφύλαξον ...

Interessant ist dabei, daß dies Darbringungsgebet nun oft von einer Bitte um den heiligen Geist begleitet wird, wofür z. B. die armenische Messe ein gutes Beispiel bietet (Br. 419): ... do thou in its stead send upon us the graces and gifts of thine holy spirit ... (vgl. auch Br. 310).

Die syrische wie die armenische Liturgie bieten ähnliche Gebete im vorbereitenden Teil der Messe, nicht selten mit ausdrücklichem Hinweis auf die Opfernden und die, für welche geopfert wird, z. B. das große Priestergebet Br. 73, 16ff., wo die Wohltäter der Kirche oder Helfer der Gemeinde, Formeln für Tote, Kranke usw. direkt genannt werden (vgl. Br. 362, 418 u. 419). Vgl. auch Br. 74, 36. 80, 25. 420, 12. Aber etwas Neues, was wir nicht schon kennen, bringen sie nicht.

Das Vorkommen dieser Gebete auch im vorbereitenden Teil der Messe, und zwar an die verschiedensten Handlungen wie das Anzünden des Weihrauchs, das Hereintragen der Elemente, das Legen derselben auf den Altar usw. geknüpft, für die sie ursprünglich nicht verfaßt sein können, scheint mir so am besten seine Erklärung finden zu können, daß sie einst mit der Darbringung auf dem Höhepunkt der Messe verbunden waren, da diese aber hier getilgt wurde, mit allerlei vorbereitenden Handlungen verknüpft wurden, Handlungen, die zum Teil die Darbringung zu ersetzen hatten. So würden wir die oft wiederkehrenden Wiederholungen derselben Gebete, Fürbitten, Formeln usw. verstehen können, indem sie, durch die Tilgung des einstigen Opfers der

---

[65] Vgl. dieselbe Anordnung Renaudot II 6, die doch ganz an die post-anaphorischen Gebete erinnert. Vgl. auch das Gebet Br. 73, 15 (mit ausdrücklicher Namennennung). – Ein Zusammenhang mit der Darbringung bezeugt auch das große Gebet der klementinischen Liturgie VIII 10. Beachte besonders wie VIII 10. 12 denselben Darbringungscharakter zeigt. ὑπὲρ τῶν καρποφορούντων ... καὶ ὑπὲρ τῶν τὰς θυσίας καὶ τὰς ἀπαρχὰς προσφερόντων ... ἀμείψηται αὐτοὺς ταῖς ἐπουρανίαις αὐτοῦ δωρεαῖς καὶ δῷ αὐτοῖς ἐν τῷ παρόντι ἑκατονταπλασίονα καὶ ἐν τῷ μέλλοντι ζωὴν αἰώνιον, καὶ χαρίσηται αὐτοῖς ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια, ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐπουράνια.

[66] So Br. 39, 17–31 das Morgen- bezw. Abendgebet der apostolischen Konstitutionen VIII 36. 38, wieder ein Zeugnis dafür, wie mechanisch in den Liturgien verschiedene Texte kombiniert wurden.

[67] Die übrigen Handschriften kennen nur ein Legen der Gaben auf den Altar (Swainson 238).

[68] Das Gebet findet sich auch in der Prothesis der Basiliusliturgie Br. 309 und der orthodoxen Kirche Br. 360. – Es scheint mir wahrscheinlich, daß die eingeklammerten Worte spätere Zusätze sind, wodurch ein Darbringungsgebet zu einem typischen Meßopfergebet überarbeitet worden ist. – Der Schluß des Gebets ist eine Fürbitte des Priesters für sich selbst und scheint späteren Charakters. Vgl. das Gebet auch in der armenischen Liturgie Br. 419.

Christen heimatlos geworden, sich an die verschiedensten Momente anschlossen. So verstehen wir auch den wenig fortschreitenden Aufbau der Liturgien.

Mit der westsyrischen Liturgie verwandt sind nun sowohl der byzantinische wie der nestorianische Ritus.

Einen besonderen Wert gewinnt an diesem Punkte die Untersuchung der byzantinischen Chrysostomus-Liturgie. Wir haben schon oben die Opfergebete in der Prothesis belegt[69]. Die Anaphora hat die ursprünglichen Züge bewahrt, auch wenn diese in charakteristischer Weise verändert worden sind. Nach dem großen Einzug und Friedenskuß und Entfernung der Nichteingeweihten folgt (nach dem Glaubensbekenntnis, was ja deutlich ein späterer Zug ist): στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν ἐν εἰρήνῃ προσφέρειν, und danach die Antwort des Volkes: ἔλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως (Br. 383)[70]. Was dann folgt: Friedensgruß, Danksagung, Stiftungsperikope und Geistepiklese, kommt als Einschub in einen alten Zusammenhang vor, der mit den Interzessionen Br. 331, 12; 387, 30 fortgesetzt wird: ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ[71] τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων προπατόρων πατέρων πατριαρχῶν προφητῶν ἀποστόλων κηρύκων εὐαγγελιστῶν μαρτύρων ὁμολογητῶν ἐγκρατευτῶν καὶ παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένου. Dann folgt mit ἐξαιρέτως eingeführt Maria, wobei der Vermerk sich findet, daß der Diakon den heiligen Tisch beräuchert, μνημονεύει ἔπειτα τὰ δίπτυχα τῶν κεκοιμημένων· μνημονεύει δὲ καθ' ἑαυτὸν καὶ ὧν βούλεται ζώντων καὶ τεθνεώτων. Nun heißt es weiter vom Priester: ὁ δὲ ἱερεὺς ἐπεύχεται μυστικῶς. Der Priester gedenkt des heiligen Johannes, der Apostel, der Heiligen, deren Gedächtnis gerade begangen wird, und aller Gestorbenen. Offenbar wird also hier für diese gebetet (vgl. oben). Dann folgt ein kurzes Stück allgemeiner Gebete für den Klerus, die Welt, die Kirche, die Bürger, die Könige, darauf die feierliche Kommemoration des Erzbischofs, die vom Diakon, der an der Tür (des Bema) steht, wiederholt wird. εἶτα μνημονεύει ὁ αὐτὸς τὰ δίπτυχα τῶν ζώντων. ὁ δὲ ἱερεὺς ἐπεύχεται, es folgen noch einige Gebete allgemeineren Inhalts, darunter auch zum Schluß bemerkenswerter Weise die bekannten Fürbitten für die Wohltäter der Gemeinde (bald danach die des Diakons für die gnädige Annahme der Gaben).

Hier haben wir also wieder fast sämtliche Glieder der oben besprochenen Fürbitten, nur daß die für die Gabendarbringer fast ganz verschwunden ist. Mitten unter den anderen Gebeten findet sich (Br. 332, 19; 336, 8b (389); 407, 12) das Gebet für die Wohltäter der Kirche, aber eben vorher: μνήσ-

---

[69] Auch hier findet sich bemerkenswerter Weise Nennung einer Reihe Namen: εἰς τιμὴν καὶ μνήμην von Maria, den Erzengeln, Johannes und den alttestamentlichen Heiligen, dem Petrus und Paulus, den 12 Aposteln und den 72 Jüngern. Dann folgen interessante Listen von Vätern, Märtyrern, Mönchen, Heiligen, den Großeltern Jesu, Johannes Chrysostomus (resp., je nach der gebrauchten Liturgie, des Basilius), von den Bischöfen und dem Klerus. Hier folgt jetzt die Anamnesis ὧν βούλεται ζώντων καὶ τεθνεώτων (Br. 357 ff.).

[70] In der Liturgie des 9. Jahrhunderts (Br. 321) ist das schon fast ganz verschwunden, findet sich aber noch in der des 11. Jahrhunderts (Swainson 127). Die anderen Liturgien bezeugen das Alter der Formel.

[71] Das ist wohl alt; dagegen die Basiliusliturgie Br. 330, 22: μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων προπατόρων . . .

θητι κύριε τῶν τὰ δῶρα ταῦτα προσκομισάντων καὶ ὑπὲρ ὧν καὶ δι' ὧν καὶ ἐφ' οἷς αὐτὰ προσεκόμισαν. Das ist alles, was hier von den alten Darbringungsgebeten übrig geblieben ist, wenn wir nicht dazu auch den Schluß des Gebetes für die Wohltäter rechnen müssen: ἄμειψαι αὐτοὺς τοῖς πλουσίοις σου καὶ ἐπουρανίοις χαρίσμασι· χάρισαι αὐτοῖς ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐπουράνια, ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια, ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἄφθαρτα, Wendungen die ja sonst eben in diesem Zusammenhang vorgekommen sind[72].

Wir wissen leider sehr wenig von der Geschichte der nestorianischen Liturgie und ihrer Herkunft. Nur das wissen wir, das die Abtrennung der nestorianischen Messe von dem gemeinsamen Stamme der Liturgien sehr früh erfolgte. Daher ist ihr Zeugnis für uns von besonderem Interesse.

Der ganze Anfang der Messe (wie ihr Schluß) hängt mit Gedanken zusammen, die im christlichen Mysterium, nicht aber im christlichen Opfer zu Hause sind. Erst nach dem Glaubensbekenntnis treten in der gegenwärtigen Messe Opfergedanken hervor. Nach der Händewaschung des Priesters[73] kommen die uns wohlbekannten Interzessionen, von den Diakonen mit leiser Stimme rezitiert, zuerst für die Gestorbenen und dann für unsere Söhne und Töchter und alle gläubigen und christusliebenden Könige und alle Propheten und Apostel und Märtyrer und Bekenner (Br. 271): May this offering be received with openness of face and sanctified by the word of God . . .[74].

Es folgen jetzt Gebete, die dem Priester und seinem jetzt dargebrachten Opfer gelten, also Gedanken, die unzweifelhaft späteren Charakters sind. Aber es scheint mir doch möglich, daß in ihnen alte Formeln bewahrt sind, die die Überreichung der Opfergaben an den Bischof begleitet haben, wie wir sie später auch in der römischen Messe belegen können. Pray for me, my brethren and my beloved, that I be accounted worthy to offer before our Lord Christ (!) this sacrifice ⟨living and holy⟩ for myself and for all the body of the holy church . . . und die Antwort der Gläubigen ist[75]: God the Lord of all be wellpleased with thy sacrifice and receive thine offering, which thou offerest for us and for thyself by his grace and mercy for ever. Amen. Da das Opfer vor Christus geopfert wird, kann er kaum, wenigstens ursprünglich, selber das Opfer sein.

[72] Zu beachten ist auch hier das Gebet der Basiliusliturgie nach den Diptychen Br. 338, 8: ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ θεὸς τοῦ σώζειν, σὺ ἡμᾶς δίδαξον εὐχαριστεῖν σοι ἀξίως τῶν εὐεργεσιῶν σου ὧν ἐποίησας καὶ ποιεῖς μεθ' ἡμῶν. σὺ εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ προσδεξάμενος τὰ δῶρα ταῦτα· καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος καὶ δίδαξον ἡμᾶς ἐπιτελεῖν ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ σου. Was dann folgt, hat nichts mit dem Vorhergehenden zu tun. Hier ist ja die Gabendarbringung Dank für Gottes Wohltaten und wird mit Exomologese verbunden, Zusammenstellungen, die uns ja wohlbekannt sind.

[73] Wahrscheinlich gehört in diesen Zusammenhang schon das Priestergebet Br. 270b: Having our hearts sprinkled and clean from evil conscience may we be accounted worthy to enter into the holy of holies . . . to stand before thine holy altar and offer to thee spiritual and reasonable sacrifices . . ., das einst einen allgemeinen Charakter gehabt hat und nicht Priestergebet gewesen ist.

[74] Ein anderes Formular Br. 286, 16, wo auch an das Opfer Abels, Noahs, Abrahams, Elias, der Witwe und „der Apostel im oberen Sal" erinnert wird. — Beachte, wie auch jenes Gebet durch eine Art Epiklese abgeschlossen wird.

[75] Es ist zu beachten, wie hier verschiedene Wechselgespräche vorkommen, teils zwischen dem Bischof und der Gemeinde, teils zwischen jenem und dem Diakon, wodurch also die Mannigfaltigkeit von den Opferern, die in alten Zeiten da waren, noch in diesen Texten widergespiegelt wird.

In einer späteren Formel sagt der Bischof: This offering is offered for all the living and the dead: may it be received of my sinfulness before the dread tribunal of thy majesty. Durch den Vergleich mit den übrigen Liturgien wird es überwiegend wahrscheinlich, daß an dieser Stelle auch in der nestorianischen Liturgie der Darbringungsakt der Gemeinde seinen Platz hatte, und daß hier noch jetzt – allerdings in starker Umbildung – die Gebete stehen, die diesen Darbringungsakt der Gemeinde begleiteten.

In diesem Zusammenhang ist wohl auch der Wunsch der Gemeinde zu verstehen (Br. 274): Christ hear thy prayers: Christ receive thine offering ⟨Christ illuminate thy priesthood⟩ in the kingdom of heaven and be wellpleased with this sacrifice which thou offerest for thyself and for us ⟨...

Nach einem Sündenbekenntnis folgen jetzt die Diptychen – noch ein Zeichen dafür, daß wir hier vor dem alten Akt der Darbringung stehen –, „that is the book of the living and the dead ...," wie es davon in unserem Texte heißt. Zuerst für die Lebenden: den ganzen Klerus und die Laien, Könige und Regierende, Frieden der Kirche. Dann für die Gestorbenen: Let us pray and beseech God the Lord of all, that this oblation be accepted for all the just and righteous fathers, who were wellpleasing in his sight. Also for the memorial of .... Hier folgen jetzt alttestamentliche Heilige, Maria, der Täufer, Petrus, Paulus, die Evangelisten, die Apostel, Addai und Mari, Stephanus, dann bei Namen genannte Märtyrer, Patriarchen, die nicänischen Bischöfe u. a.[76], Atleten und Anachoreten und Heilige, aber auch Wohltäter der Kirchen und Klöster und Almosengeber[77], zuletzt auch der ganze Klerus und alle Gläubigen: for all of them and for all of us be this offering accepted for ever.

Der alte Zug, daß für die Heiligen und Märtyrer gebetet wird, scheint hier beibehalten und jene mit den gläubigen Hingeschiedenen in eine Linie gestellt zu sein, höchstens will das „for the memorial of" eine Kommemoration statt einer Fürbitte andeuten. Daß die Listen nicht einheitlich sind, ist beim ersten Blick ersichtlich. Es liegt wohl auch in der Natur solcher Listen, daß sie allmählich nach den Bedürfnissen der Zeiten kompletiert und verändert werden.

In der jetzt folgenden Anaphora begegnet uns eine offenbare Umarbeitung der oben angeführten einleitenden Ermahnungen des Diakonen (στῶμεν usw.), und zwar derart, daß dieselben hier deutlich auf das Meßopfer hindeuten (vgl. oben). Die Exomologese tritt als die Opfernden geltend hervor[78] (let us all confess and beseech the Lord in purity and groaning). Aber dann folgt ein Opfergebet (an den Weihrauch angeknüpft): O our Lord and our God, may the pleasant savour which we offer thee before thine holy altar within thy glorious temple be acceptable unto thee ....

[76] Die Anordnung erinnert an die Jakobusliturgie (s. o.), auch mit der armenischen Liturgie zeigt sie nicht selten unmittelbare Berührung.

[77] Beachte wie diese Sitte in den Homilien des Narsai noch besser bewahrt worden ist (S. 19): He mentions those who pour out alms upon the poor, and he asks that they may receive a double reward for their alms. ... He makes mention of those for whom he is offering the sacrifices, that they may find mercy and forgiveness of the debts of their offences.

[78] Aber daneben läuft die priesterliche Exomologese.

Und nach einigen Grüßen hören wir die oben zitierte Formel: The offering is being offered unto God the Lord of all, mit der alten Antwort: Das ist würdig und gerecht.

Das folgende Cushapa scheint auf den ersten Blick gar nichts mit dem Opfergedanken zu tun zu haben. Aber die beiden Stillgebete des Priesters (Br. 285 und 286), die den übrigen Zusammenhang vollständig abbrechen, sind uns schon bekannte Opfergebete mit dazugehörigen Fürbitten, das letzte mit der charakteristischen Aufzählung alttestamentlicher Beispiele[79]. –

So stützen die byzantinischen und nestorianischen Liturgien die Beobachtungen, die wir oben betreffs des syrischen Ritus haben machen können.

Ehe wir aber diese Übersicht abschließen, will ich auf einige allem Anschein nach sehr altertümliche Gebete die Aufmerksamkeit lenken, Gebete, die eine Nestoriusliturgie (Renaudot II 636ff.) als Schlußgebete der Messe bietet, von denen besonders die beiden letzten sehr interessant sind. Ipsa manus dextera quae elevata est super quinque panes, ex quibus satiati sunt homines quinque mille residuique fuerunt decem cophini, eadem requiescat et habitet super hanc mensam servorum tuorum[80], ut multiplicetur et abundet, stabilis permaneat neque deficiat per orationem omnium qui placuerunt tibi.

Alia. Deus omnium dominus qui saturavit servos suos bonis suis, dicamus omnes gloriam nomini eius, super mensam istam et propter eos qui eam praeparaverunt et super domum benedictam, ex qua productum est hoc alimentum et pro anima propter quam oblatum est[81] ....

Das scheinen sehr altertümliche Gebete zu sein. Wahrscheinlich sind sie als Agapen-Gebete gerettet, aber bemerkenswert ist, daß sie in einer Abendmahlsliturgie beibehalten sind[82]. Sie scheinen dafür zu zeugen, daß einstmal die nestorianische Eucharistie mit einem Gemeindemahl verbunden gewesen ist, zu dem die Speisen durch Gaben von Beteiligten oder Wohltätern in den Gemeinden zusammengebracht wurden. Betrachten wir diese Gebete, dann verstehen wir leichter, wie in den Katakomben die Eucharistie stets als Mahl und zwar als die wunderbare Speisung abgebildet wird. Es ist wirklich eine Sättigung der Armen gewesen. Diese Berufung auf die wunderbare Speisung scheint daher ein sehr altertümlicher Zug zu sein.

Ferner füge ich noch hinzu das Gebet II 637: Domine deus fortis, suscipiatur haec oblatio ut ea Abel et Noë beati, Abrahamque et Job justi, Isaac filii promissionis. Tu benedic hunc panem quem obtulerunt hodie servi tui corde sincero ... sicut praecepit autor vitae per promissionem suam non fallacem, ut ambulemus coram eo ex hac die tanquam lucerna in caliginoso loco et pervenire

[79] Auch das Scherflein der Witwe findet sich hier, was in den syrischen Liturgien nicht der Fall war. Darin scheint mir das nestorianische Gebet primitiver zu sein, sonst ist sein späterer Charakter schon dadurch offenbar, daß es deutlich ein Priestergebet ist.

[80] Beachte, wie hier eine neue Form einer Epiklese vorhanden ist.

[81] Das sind also die Gebete für Darbringer wie für die, für welche dargebracht wurde.

[82] Vgl. auch die Formel S. 626: Oblatio viva et rationalis primitiarum nostrarum et victima non immolata et acceptabilis ...

nos faciat ad illam mansionem lucidam et beatam, per orationem hujus congregationis, nunc et semper. Mensae vestrae benedicantur, mortui vestri suscitentur et bonis coelestis regni digni efficiantur. Gloria sit illi qui omnia suppeditat per gratiam et miserationes suas nunc et semper et in saeculum venturum[88].

Auch hier finden wir fast alle der oben festgestellten Momente der altchristlichen Gabendarbringung wieder. Das Opfer wird mit dem der alttestamentlichen Frommen zusammengestellt; das Brot wird „geopfert"; aber zugleich hören wir, daß die Christen durch das Mahl zum Hause des Lichtes gelangen. Was nicht direkt ausgesagt wird, ist der Gedanke, daß die Gaben Opfer zu Gott sind, aber das liegt wohl in der ersten Bitte. Und durch das Opfer erhofft man irdischen Segen, Hilfe für die Gestorbenen; besonders wird für den gebetet, der die Kosten für das Mahl getragen hat.

Dies ist unzweifelhaft, von späterem Gesichtspunkt aus gesehen, eine sehr eigentümliche Mischung zwischen Abendmahl und Agape, die aus einer Zeit zu stammen scheint, wo diese beide noch zusammengehörten. Wir müssen vor sehr altertümlichen Bruchstücken der Überlieferung stehen, denn aus dem christlichen Kultleben sind derartige Erscheinungen sehr früh verschwunden. Der Mahlcharakter der Eucharistie — denn es kann nicht Zufall sein, daß diese Gebete so nahe Verwandtschaft mit späteren eucharistischen Gebeten verraten, auch nicht, daß die Überlieferung sie mit dieser Feier verbindet — ist noch deutlich beibehalten, vom Opfern Christi oder der Verwandlung der Elemente finden sich aber keine Spuren. In dieser Hinsicht sind diese Gebete mit denen der Didache und der (rekonstruierten) Serapionsliturgie verwandt, auch darin, daß sie zunächst als Tischgebete hervortreten. Die so erreichten Resultate stützen sich also gegenseitig.

Unsere Übersicht der orientalischen Liturgien ist nicht ohne Resultat geblieben. In allen Messen der verschiedenen Provinzen haben wir die Darbringung und die sie begleitenden Gebete belegen können. Sie sind zwar selten in ihrer ursprünglichen Form bewahrt, vielmehr von anderen Gedanken verdrängt, in einer ganz bestimmte Tendenz überarbeitet. Zwar ist die Ver-

---

[88] Ohne auf den Zusammenhang christlicher und mandäischer Liturgien näher einzugehen — ein Thema, das unzweifelhaft eine genaue Untersuchung verdient — will ich auf eine auffallende Parallele in den von Lidzbarski (Mandäische Liturgien S. 110) herausgegebenen Texten aufmerksam machen: Wir suchten und fanden, wir sprachen und wurden erhört vor dir, mein Herr Manda d'Haije, dem Herrn der Heilungen. Erlaß uns unsre Sünden (!), Vergehen, Torheiten, Strauchelungen und Irrungen sowie demjenigen, der dieses Brot, diese Messe (vgl. 108,3) und diese Zukost hergestellt hat (!). Die Sünden, Vergehen, Torheiten, Strauchelungen und Irrungen wird mein Herr Manda d'Haije und das große erste Leben dem Spender von Lohn und Almosen erlassen, ihnen, ihren Gattinnen, ihren Kindern und Schülern, sowie denjenigen, die dieses Brot und diese Zukost dargereicht haben. Auch euch, meinen Eltern, meinen Meistern, Lehrern und Unterweisern wird, wenn ihr (beim Mahle) gelagert seid, links wie rechts ein Sündenerlasser zuteil werden.

Wie die Messe Lebenden wie Toten zugute kommt, vgl. S. 96: Die Seelen, die durch diese Messe hervorgerufen, gefestigt und gezeichnet wurden, sowie die unsrer Väter, Lehrer, Brüder und Schwestern, die aus ihrem Körper geschieden sind, und die noch in ihrem Körper weilen: euer Mana wird im Lichte aufgerichtet werden ... (vgl. auch S. 108).

änderung mehr oder weniger durchgreifend durchgeführt, aber es ist doch möglich, die ältere Schicht ans Licht zu ziehen. Einst scheint die Darbringung in jeder Messe stattgefunden zu haben. Auf die Ermahnung des Diakonen sind die Christen vorgetreten und haben ihre Gaben auf dem Altar niedergelegt.

Man könnte ja die Frage stellen, ob diese Darbringung wirklich etwas mit der Eucharistie zu tun hat. Aber dabei ist es wahrscheinlich geworden, daß sie sogar auf dem Höhepunkt der Messe, wenn Ungläubige und Katechumenen verabschiedet worden sind, stattgefunden hat, und sämtliche Messen haben Reminiszenzen der dabei benutzten Formeln bewahrt. Es kommt noch hinzu, daß die Interzessionsgebete, die in den jetzigen Liturgien eine so hervorragende Stellung einnehmen, fast stets jene Darbringung voraussetzen, an sie anknüpfen und die Darbringer besonders erwähnen, obgleich jene Sitte längst verschwunden ist. Wir hören nicht nur von solchen, die geopfert haben, sondern auch von solchen, für welche diese geopfert haben, und von solchen, die opfern wollten aber nichts zu opfern haben, solchen die viel opfern und solchen die wenig opfern usw.

Aber was hat diese Sitte mit der Eucharistie zu tun? Die Darbringung hat offenbar in erster Linie die zum eucharistischen Mahl nötigen Elemente zusammengebracht. Damit erweist sich diese Sitte als zur ältesten Form des Abendmahls gehörig, muß also schon deshalb sehr altertümlich sein, wie sie ja auch bald aus der Messe verschwunden, oder vielleicht, richtiger gesagt, durchgreifend verändert worden ist, eine Tatsache, die auch sämtliche Liturgien bezeugen. Die Darbringung scheint daher, nach unsren liturgischen Studien zu urteilen, in ihrer alten Form ziemlich bald von dem Gedanken des Meßopfers verdrängt worden zu sein. Wo dieses herrscht, muß die Darbringung, so scheint es, zurücktreten. Wie diese Tatsache zu verstehen ist, wollen wir erst nach Untersuchung auch der abendländischen Liturgien erforschen, hier sei nur der Tatbestand selber hervorgehoben. –

In den meisten Darbringungsgebeten fanden wir auch Spuren eines Sündenbekenntnisses. Zwar wird auch dieses in den meisten Messen jetzt vom Priester und zwar für ihn selbst abgelegt, aber nicht selten ist es deutlich, daß dies eins der vielen Beispiele repräsentiert, wo ein Gemeindegebet zu einem Priestergebet verwandelt worden ist. Das ist nur ein Moment in der großen Entwicklung, der zufolge die Laien aus der Liturgie herausgedrängt und die Priester die allein Fungierenden werden. Diese opfern jetzt für die Laien, nur sie sind es also, die für die heilige Handlung sündenfrei sein müssen, während in alter Zeit ja die Laien die Opfernden sind und bei dieser heiligen Handlung sündenfrei sein müssen.

Das ist nun ein sehr frühzeitiger Gedanke. Didache 14 redet vom Brotbrechen der Christen jeden Sonntag, εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ. πᾶς δὲ ὁ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν. Daher erschallte unmittelbar vor dem Hervortreten zum Opfern der Ruf, daß die Unversöhnten, die Sünder und Unreinen jetzt nicht teilnehmen dürften. Die Exomologese nimmt in dem Kirchengebet des ersten Klemensbriefes einen breiten Raum ein. Justin betont ja Apol. I 66, daß nur τῷ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς gestattet sei, an der Eucharistie teil-

zunehmen (vgl. auch Apol. I 67, 4). Auch die von Plinius verhörten Christen kennen ja in Verbindung mit dem Abendmahl(?) eine feierliche Versicherung, keinen Diebstahl, keinen Raub, keinen Ehebruch zu begehen, gegebene Zusage nicht zu brechen, anvertrautes Gut nicht zu unterschlagen (vgl. auch Barn. 19, 12)[84].

In den gegenwärtigen Messen sind häufig die Spuren derartiger Gebete verschwunden, aber, wie gesagt, sie sind wahrscheinlich in den reichlich vorkommenden priesterlichen Exomologesen wiederzufinden, die nicht selten Reminiszenzen älterer Gebete bewahrt zu haben scheinen.

Eine andere auch oft auftretende Gruppe bilden die Epiklesen. Der Geist, die Gnade, das Wort u. a. wird herniedergebetet, auf die Geber oder auf die Gaben. Aber nicht eine Ahnung einer technischen Verwendung dieses Gebetes ist vorhanden. Der Geist soll die Geber erfüllen, oder er soll die Gaben Gott angenehm machen, das ist alles. Hier liegt aber zweifellos ein Anknüpfungspunkt für die spätere Epiklese des Geistes zur Verwandlung des Brotes und des Weines in Leib und Blut des Herrn vor. Aber diese Epiklese bedeutet eine vollständige Revolution der alten Gedankengängen, die wir hier verfolgt haben.

Kap. 2. Die occidentalischen Kirchen.

1. Die römische Liturgie.

Wir wenden uns jetzt dem Abendlande zu. Und zwar wollen wir mit der römischen Messe beginnen. Es sei daran erinnert, daß diese Messe die einzige war, in der wir keine Spuren des christlichen Mysteriums fanden[1]. Sie repräsentiert in dieser Hinsicht einen ganz bestimmten Zweig der liturgischen Entwicklung. Um so wichtiger ist es daher, daß es uns betreffs der hier behandelten Gedanken möglich wird, die Verbindung mit der römischen Messe wiederherzustellen. Vielleicht werden diese Tatsachen uns die Möglichkeit geben, die Sonderstellung, die unzweifelhaft diese Form der abendländischen Liturgie einnimmt, ein wenig zu erklären.

Wir müssen dabei unsren Ausgangspunkt im sog. Kanon der römischen Messe nehmen, der ja allein ohne einleitende oder abschließende Gebete in den ältesten sog. Sakramentarien (Leonianum, Gelasianum und Gregorianum) das konstante Moment der Messe ist.

Schon das erste Gebet klingt hier bekannt. Te igitur, clementissime pater, per Jesum Christum filium tuum dominum nostrum, supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas et benedicas[2] haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata. Schon die hier verwendete Terminologie mit den gehäuften Ausdrücken: dona, munera, sacrificia, die

[84] Ähnliches in den Mysterienkulten haben wir schon für die Antike im ersten Teil dieser Studien belegen können. Interessant ist auch die in den Denkschr. d. Ak. d. Wiss. zu Wien 1915 (Nr. 18) I S. 18 veröffentlichte Tempelinschrift eines Dionysosheiligtums, wo nur den moralisch Reinen gestattet wird, ihre Opfer darzubringen oder in den Tempel einzutreten, um die Mysterien zu schauen.

[1] Das gilt zwar nur für den konstanten sog. Kanon der römischen Messe.

[2] Zur Segnung der Gaben vgl. unten.

uns auch in den orientalischen Liturgien begegneten, läßt uns ahnen, daß auch hier einst die Gabendarbringung geherrscht haben muß. Die Formeln können nicht für das Meßopfer gewählt sein, sie müssen aus einer Zeit stammen, wo noch wirkliche Gaben Gott dargebracht wurden.

Diese Ahnung wird noch verstärkt, wenn wir die Fortsetzung des 19. Kanons lesen: In primis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum: una cum famulo tuo papa nostro Illo et antiste nostro Illo episcopo. Denn erstens hören wir noch, daß es die Gemeinde (wir) ist, die opfert, und weiter auch die, für welche man opfert, ganz wie in den orientalischen Messen. Die jetzigen Formeln, die die Kirche[3], den Erzbischof und den Bischof (bei Namen genannt)[4] umfassen, werden in einigen Handschriften, wie noch heute in der österreichischen Messe, mit solchen für Kaiser oder König kompletiert[5]. Dieser Fürbittencharakter des Gebetes scheint einst noch deutlicher hervorgetreten zu sein, wenn wir annehmen können, daß die Form, die noch in der Charfreitag-Messe des Gelasianum (ed. Wilson S. 75) oder des Gallicanum vetus (Muratori III 544, 564 ff.) sich findet, ein älteres Stadium repräsentiert. Denn hier stehen noch eine Reihe Formeln, unter ihnen auch solche, die sonst im Gelasianum fehlen, aber jetzt in der römischen Messe sind, z. B.: pro omnibus episcopis, presbyteris, diaconibus etc. et pro omni populo sancto dei, für Kaiser und König, für Katechumenen, für die ganze Welt (morbos auferat, famem depellat, aperiat carceres, vincula dissolvat, peregrinantibus reditum, infirmantibus sanitatem, navigantibus portum salutis indulgeat), für Häretiker und Schismatiker, Juden und Heiden.

Auch die Fortsetzung im römischen Meßkanon liegt auf demselben Plan: das Memento für die Lebenden: Memento, domine, famulorum famularumque tuarum N. et N. et omnium circumstantium quorum tibi fides cognita est et nota devotio[6], qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum[7], pro spe salutis et incolumitatis suae; tibi reddunt vota sua aeterno deo et vivo. Denn hier haben wir offenbar ein Gebet für die Darbringer wie für die, für welche diese opfern, zusammen mit allen hier Stehenden. Wie es noch in der römischen Messe der Fall ist, wurden hier die Namen

---

[3] Ich bitte diese Formeln mit denen der Didache zu vergleichen.

[4] Sie sind daher hier eigentlich Vorbereitungsbitten des Priesters.

[5] Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum, Freiburg 1896, S. 398; einige Handschriften haben sogar beide: Oremus et pro christianissimo imperatore vel pro rege nostro Ill. (so ed. Wilson p. 76); die ambrosianische Messe betet für unsre Könige und ihre Gemahlinnen (Ceriani, Notitia liturgiae Ambrosianae, Mediolani 1895, S. 7).

[6] Die römische Messe hat hier: pro quibus tibi offerimus vel. Der Text ist nicht ganz sicher. Nach Micrologus des Bernold von Constanz c. 13 (Migne P. L. 151, 985) lesen die besten Texte offerunt. Es scheint mir für diesen Text möglich, daß hier die römische Messe den älteren Text bewahrt hat; denn das Opfer für andere kannte ja auch die orientalische Liturgie. Die Veränderung zur 1. Person, wodurch das Gebet zu einem Priestergebet, wo der Priester, und nicht mehr wie ursprünglich der Laie, der Opfernde ist, ist dagegen verhältnismäßig spät. Vgl. Drews I 8. Doch fehlen die Worte in den ältesten Handschriften, Ebner 404.

[7] Missale Stowe hat hier ein ganzes großes Interzessionsgebet.

der Opfernden ausdrücklich genannt (nach dem famularumque tuarum), wie es nicht selten in den Handschriften ausdrücklich vermerkt wird[8].

Daß hier die Laien ursprünglich die Opfernden sind, geht nicht nur aus dem Nennen der Namen und dem sich daran anschließenden: (pro quibus tibi offerunt vel) qui tibi offerunt hervor, sondern auch aus den Schlußworten: qui tibi reddunt vota sua. Es ist eine Darbringung der Gläubigen, die jetzt Gott die ihm versprochenen Gaben bringen, für sich selber oder für ihre Lieben.

Eine Reihe charakteristischer Abänderungen und Erweiterungen dieser Bitte bestätigt diesen Eindruck: qui nobis bona fecerunt et qui de helemosynis suis commemoraverunt loca sanctorum ... et qui se in nostris orationibus commendaverunt[9]. Das „wir" kann hier nicht der Priester sein, das ist offensichtlich, ebensowenig wie „vota" ein passender Ausdruck für die Elemente des Meßopfers wäre. Wenn dies Gebet so gedeutet wird, ist das eine vollständige Umwandlung seines ursprünglichen Sinnes, mit dem Tatbestand analog, den wir so oft in den orientalischen Liturgien festgestellt haben. Wollen wir aber die altrömische Messe erfassen, müssen wir die späteren Übermalungen entfernen, um so das alte Bild in seiner Ursprünglichkeit wiederherstellen zu können.

In sämtlichen hier untersuchten Gebeten scheint der Tatbestand derselbe zu sein: sie sind ursprünglich nicht für ein Meßopfer verfaßt, sondern für eine gottesdienstliche Handlung, wo die Gläubigen selber mit wirklichen Gaben sich Gott nahten, um Segnung und Annahme derselben baten und dabei den Zweck erwähnten, wofür sie opferten. Wir befinden uns also hier ganz in derselben Welt wie in den altorientalischen Opfergebeten. Occident und Orient legen dasselbe Zeugnis ab.

Diese Annahme, daß die orientalischen Messen wie die römische Liturgie beide dieselben religiösen Gedanken, dieselben praktisch-kultischen Handlungen voraussetzen, wird noch wahrscheinlicher, wenn wir uns jetzt der Fortsetzung des Meßkanons zuwenden, die durch die Wendung: communicantes et memoriam venerantes ... sehr nahe an das Vorhergehende anschließt.

Dieser Kanon enthält die Kommemoration der Heiligen. Hier werden erwähnt Maria, die zwölf Apostel und eine Reihe Märtyrernamen[10], die allmählich erweitert werden (das Gallicanum hat auch: seu confessoribus tuis), deren Hilfe man anruft. In der orientalischen Messe hat eine ähnliche Reihe, wie wir gesehen haben, ursprünglich die Fürbitte für die Gestorbenen eingeleitet. Wir würden dann hier die Diptychen der Hingeschiedenen erwarten. Das ist aber in der jetzigen römischen Messe bekanntlich nicht der Fall.

---

[8] Vgl. Drews I 9.

[9] Vgl. Ebner, Missale Romanum S. 402f., auch Mart. 674.

[10] Die jetzige römische Messe kennt hier zwölf Märtyrernamen (schon z. B. im Gelasianum sind sie vermehrt), die letzten paarweise geordnet. Das vorletzte Paar Ioannes et Paulus repräsentiert Märtyrer der julianischen Verfolgung. Die Erwähnung des letzten Paares Kosmas und Damianus, der beiden heiligen Ärzte und Fürbitter in Krankheitsfällen, zwingt uns, mit dem terminus a quo der Abfassung dieses Verzeichnisses bis etwa in die Mitte oder die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts hinaufzugehen. H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915, S. 64ff., hat doch gezeigt, daß die jetzige Form eine Erweiterung einer älteren Vorlage darstellt.

Das Memento für die Toten folgt erst hinter der Konsekration[11]: Memento etiam domine famulorum famularumque tuarum N. et N., qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis domine et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur.

Aber daß dieser Kanon nicht auf seinem ursprünglichen Platze steht, scheint mir sicher. Schon die Einleitung Memento etiam ... knüpft an unsre hier behandelten Kanones an. Noch mehr, die Handschriften schwanken hier stark[12]. Freilich bietet der älteste Zeuge des Kanons in Gelasianum (das vatikan. Ms. Reginae 316, von Wilson mit V bezeichnet) überhaupt nicht das Memento, darin vom Kodex St. Gallen 348 (von Wilson mit S bezeichnet) unterstützt[13], aber der an Rang und Alter dem Vaticanus nächstfolgende Zeuge, der Züricher Kodex 30 aus Rheinau (von Wilson mit R bezeichnet), bietet das Memento schon unmittelbar vor dem Communicantes (nach: incolumitatis suae), und zwar in folgender Form: Memento etiam domine et animabus famulorum famularumque tuarum fidelium catholicorum in Christo quiescentium, qui nos praecesserunt, illorum et illarum, qui per eleemosynam et confessionem tibi reddunt vota sua aeterno deo vero et vivo.

Ist ursprünglich das Memento der Verstorbenen in diesem Zusammenhang vorgekommen, liegt die Annahme nahe, daß die hier stattfindende Kommemoration der Heiligen eine jüngere Veränderung einer alten Fürbitte ist, und daß also auch in der römischen Kirche wie in den orientalischen ursprünglich für die Heiligen und Märtyrer der Kirche gebetet wurde. Daß auch im Abendlande Spuren einer derartigen Entwicklung sich erhalten haben, kann man sicher feststellen. Eine Messe für Leo im Sacr. Gregorianum (Mur. II 650), die noch Hinkmar von Reims kennt, hat folgendes Gebet: Adnue nobis, domine, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio ..., aber später finden wir es in folgender Form[14]: Adnue nobis, quaesumus, domine, ut intercessione beati Leonis haec nobis prosit oblatio. Die vielleicht ganz zufällig bewahrten Texte lassen uns also hier eine Entwicklung feststellen, die wir auch im Osten konstatiert haben[15].

---

[11] Beachte jedoch, wie in einem altem Codex des Gregorianum im Marginale die Namen der lebenden und gestorbenen Gläubigen zu lesen stehen, Muratori II 494.

[12] Vgl. Ebner, Missale romanum S. 403ff.

[13] Es fehlt auch in einer Reihe Handschriften des neunten und zehnten Jahrhunderts, in einem ambrosianischen Sakramentar und in der griechischen Übersetzung der römischen Messe (die sog. Liturgia Petri), vgl. Ebner S. 421, Anm. 3. Ebner erklärt diese auffallende Tatsache wohl mit Recht damit, daß es nach dem Memento vivorum seinen ursprünglichen Platz hatte. Beachtenswert ist wohl auch, daß es dafür Beispiele gibt, daß das Memento vor Beginn des Kanons sich findet, also mit der Zurückdrängung der Darbringung ganz wie in der orientalischen Messe zum vorbereitenden Teil verwiesen worden ist (vgl. Ebner S. 427).

[14] Vgl. Muratori I 434.

[15] Die Katakombeninschriften bezeugen dasselbe, in denen das alte Gebet für den Gestorbenen bald nicht selten von einem: pete pro nobis ersetzt wird (vgl. z. B. die Kombination: vivas in pace et pete pro nobis). Augustin, Sermo 159, I erklärt injuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari; 285, 5: pro martyribus non oratur, bezeugt dadurch das Vorhandensein einer älteren Sitte, gegen die er polemisiert.

Ist also ursprünglich die Kommemoratio ein Memento, glaube ich auch verstehen zu können, daß dieser Kanon in den Meßexemplaren so oft fehlt. Denn die beiden sind dann eigentlich Dubletten, die Rezitierung der Namen der in der letzten Zeit Verstorbenen folgte unmittelbar der Rezitation der altehrwürdigen heiligen Namen der Kirche. Die Form des Memento im Rheinauer Ms. klingt dabei altertümlich mit ausdrücklicher Rezitierung der Namen und dem Zusatz: qui per eleemosynam et confessionem tibi reddunt vota sua.

Daß dabei sehr bald praktische Bedürfnisse dazu führen mußten, die zu rezitierenden Namen – wenigstens die, die bei jedem Gottesdienst vorgelesen wurden — schriftlich zusammenzustellen, liegt auf der Hand, wie auch die Tatsache, daß diese in verschiedenen Gemeinden und zu verschiedenen Zeiten stark wechselten. Hier haben wir wieder einen Punkt, wo, in alter Zeit wenigstens, die Meßliturgie sich in stetigem Fluß befand.

Diese Beobachtungen geben uns einen Einblick in das praktische Kultleben der alten christlichen Kirchen. Da es aber bisweilen zu lang wurde, sämtliche Namen zu rezitieren, wurden die betreffenden Namen in besonderen Listen geführt, wodurch die häufig wiederkehrende Wendung: quorum nomina super sanctum altare tuum scripta habentur oder ähnl.[16] zu erklären ist. Die Rolle wurde beim Altar aufbewahrt für das ganze Jahr und hatte also eine gewisse offizielle Bedeutung bei jeder Messe[17]. Man las sie nicht mehr in ihrer ganzen Länge vor, ihr bloßes Dasein auf dem Altar genügte, um den dort Eingeschriebenen die Gnade der Messe zu sichern. So wird im Laufe der Zeit die alte lebendige Sitte versteinert, verliert ihr konkretes Leben und verschwindet daher oft ganz aus der Messe.

Die alte Formulierung des Abschlusses des Memento bringt uns wohl der jetzige Kanon 28 und 29, der zwar in V und S fehlt, aber in R (also doppelt) wie im Sacramentarium Gallicanum und Missale Francorum am ältesten bezeugt ist. Natürlich folgt jetzt die Bitte der Gegenwärtigen, mit allen jenen Heiligen, Märtyrern und gestorbenen Gläubigen vereinigt zu werden. ⟨cum quibus⟩ nobis quoque peccatoribus famulis tuis de multitudine miserationum tuarum sperantibus partem aliquam et societatem donare digneris[18]. Daß der Kanon gewissermaßen verdoppelt ist, ist ja eine Tatsache, die wir auch in den orientalischen Messen vorfanden, und die wohl auch darauf beruht, daß ein bestimmter Teil der Messe (hier

---

[16] Ebner (Hs. aus Lucca) S. 302 (vgl. 81): quorum vel quarum nomina apud nos scripta retinentur; 403: omnium quorum nomina in sacrosancto altari tuo hic continentur adscripta; 421: quorum vel quarum nomina scripta habemus. — Bobiense: quorum animas ad memorandum conscripsimus vel quorum nomina super sanctum altarium scripta adest evidenter. Vgl. Bishop, Liturgica historica, S. 102f.

[17] Mart. 406; vgl. auch Missa Flacci Illyrici: quorum nomina hic in libro vitae scripta esse videntur. – So hören wir auch im Syrischen „The Book of Life" (Connolly and Codrington, Two commentaries on the Jacobite liturgy, Text and Translation Society, London and Oxford 1913, S. 113): it is to be set on the table of life always, even as God spoke to Moses . . . And let every believing man or woman whose name is written in this holy book believe without doubting, that it is written in that book of life which is above, in the church of the firstborn which is in heaven.

[18] Was folgt: die Liste der Apostel und Märtyrer ist eine Verdoppelung der eben zitierten Namen. Das Missale Francorum endigt schon mit Kanon 28.

wohl die Konsekration) das Hauptinteresse auf sich gezogen hat und die Gebete danach umrangiert, bezw. verdoppelt worden sind[19]: Man stellte die Fürbitte für die Toten gern an die feierlichste und gleichsam wirksamste Stelle der ganzen Messe, hinter die Konsekration. —

In der römischen Messe folgt jetzt Kanon 22: Hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, domine, ut placatus accipias[20]. Noch klingt der Laiencharakter der Opfernden hier durch. Das wird noch deutlicher, wenn wir die reichlich vorkommenden Varianten dieses Kanons mit einbeziehen. Denn dieser gehört zu den variablen Gebeten der römischen Messe. In ihm wurden die besonderen Fürbitten und Anliegen, auf die es in der jeweiligen Messe vor allem ankam, vorgetragen. Schon das Leonianum zeigt diesen Tatbestand. Besonders beredt ist die Hochzeitsmesse (Muratori I 722): Hanc igitur oblationem famulae tuae (illius) quam tibi offerimus pro famula tua (illa) quaesumus domine placatus aspicias, und danach wird um Segen in ihrer Ehe gebetet. So wird in der Taufmesse für die Täuflinge gebetet (522), oder für die Jungfrauen (541: hanc etiam oblationem domine tibi virginum sacratarum, quarum ante sanctum altare tuum ⟨oblata⟩ nomina recitantur, quaesumus ...; hier sind ja deutlich die Jungfrauen die Opfernden); für den neugeweihten Bischof (684) oder auf seinen Weihetag (691; vgl. 704: ... ... oblationem quam tibi offero ego tuus famulus ac sacerdos pro eo quod me ... tribuisti sacerdotalem subire famulatum), für die Verstorbenen (731), den verstorbenen Bischof (734), für Papst Silvester (735). Das Gelasianum zeigt denselben Tatbestand[21], nur noch reichhaltiger, und zwar nicht nur für dieselben Angelegenheiten wie das Leonianum, sondern auch für fast alle kirchlichen Veranlassungen. Im Gregorianum zeigt sich dann schon eine sichtbare Einschränkung dieser Gebete.

Das Hanc igitur scheint also eigentlich ursprünglich nur bei besonderen Anlässen hinzugefügt zu sein (entsprechend dem vorher erwähnten: pro quibus tibi offerunt), wenn Gaben für ganz bestimmte Zwecke oder Personen dargebracht wurden, eine Sitte, die uns auch im Orient begegnete, wenn auch selten so deutlich ausgeführt wie in diesen altertümlichen Formeln. Daher ist es zwar richtig, daß sie Dubletten zu den vorhergehenden Bitten darstellen, aber derartige Dubletten liegen, wenn wir uns die konkrete Situation vergegenwärtigen, sehr nahe[22], und daraus zu schließen (wie Baumstark), daß sie ein fremder Bestand in der römischen Messe sind, scheint mir nicht

[19] So z. B. finden sich bei dem Memento defunctorum Erweiterungen, welche verschiedener Stände, vor allem der Wohltäter, Beichtkinder, Verbrüderten besonders gedenken, vgl. Ebner S. 420.

[20] Die folgenden Worte: diesque nostros sind Zusatz des Gregor, vgl. Duchesne S. 140 und 179; Wilson S. XXIX.

[21] Beachte z. B. die Messe für die Verstorbenen (Wilson p. 306): .. oblationem quam tibi offert famula tua Illa pro anima famuli tui Illius, cuius depositionis diem illum celebramus ...; oder für einen Reisenden (p. 245): .. oblationem, domine, famuli tui Illius, quam tibi offert ob desiderium animae suae, commendans tibi deo iter suum ...; beim Schenken einer Kirche (p. 138), um nur einige Beispiele zu erwähnen. — Dieselben Formeln finden sich zum großen Teil auch im Missale Ambrosianum und dem sog. Missale Francorum. Vgl. hierzu Ebner S. 412 ff.

[22] Dann verstehen wir auch, daß z. B. in der Pfingstmesse des Leonianum ein Hanc igitur vor dem Communicantes steht; der Platz ist nicht ganz fest.

richtig. Man wird sich wohl vorstellen dürfen, daß in alter Zeit die besondere Gabendarbringung dann auch an dieser Stelle des Kanons wirklich erfolgte[23], wie es deutlich aus mehreren Formeln hervorgeht.

Haben wir so den Charakter des Hanc igitur feststellen können, kann es nicht mehr Wunder nehmen, daß dies Gebet bisweilen zum allgemeinen Kirchengebet umgeformt wird: die Opfernden bringen hier alle ihre Anliegen vor Gott. Interessant ist in dieser Hinsicht ein Hanc igitur-Gebet aus einem bald nach 850 geschriebenen Sakramentar (von Ebner I 415 veröffentlicht) mit der Überschrift: Hanc dominus Paulinus (Patriarch von Aquileja † 802) in canone addidit. Wir finden hier folgende Reihe von Fürbitten (unter Auslassung längerer zu den einzelnen Bitten hinzugesetzter Ausführungen):

Pro pace et unitate s. ecclesiae
[pro pace et caritate et unitate omnium christianorum]
pro fide catholica
[pro sancta tua scriptura]
pro sacerdotibus tuis et omni gradu ecclesiae
pro regibus et ducibus et omnibus qui in sublimitate sunt constituti[24]
pro pauperibus orfanis viduis captivis [penitentibus] itinerantibus languidis defunctis
[pro omni populo catholico
pro dissidentibus et discordantibus].

Darauf folgt eine zweite Fürbitte: Rogamus te et pro spiritibus omnium vivorum et defunctorum et pro peccatrice mea anima, ut omnibus sit salus et sanitas, gaudium et refrigerium etc. Das ist also ein eigentliches Interzessionsgebet.

Ähnliche Gebete finden sich endlich auch als Collectio post Sanctus im Missale Gallicanum vetus (Muratori III 541, vgl. auch 512, wo die Rubrik behalten ist) und ebenfalls als Post sanctus zu den drei Messen „in rogationibus“ im Missale Gothicum (III 364). Die Stellung dieser Gebete hinter dem Sanctus zeigt ja wieder, daß sie sämtliche Darbringungsgebete der römischen Messe (Kanon 19–22) ersetzen[25].

Ein anderes Beispiel bietet die missa a Matthia Flacco Illyrico edita (Martène 512), wo das Infra actionem mit einer großen Reihe

---

[23] Zum Gebete der Hochzeit im Leonianum bemerkt Probst, Sacramentarien, S. 129: Denn die neu verbundenen Eheleute brachten Opfergaben dar.

[24] Bis hierher liegt eine vollständige oft wörtliche Parallele vor im Cod. A 566 der Bibliothek zu Rouen (vgl. Ebner 417). Hier finden wir das eigentliche Interzessionsgebet an anderer Stelle eingeschoben (hinter: in sublimitate constituti): pro familiaribus et consanguineis et omnibus nobis commendatis(!), pro omnibus viventibus ac defunctis famulis et famulabus tuis, qui mihi propter nomen tuum bona fecerunt. Hinter der Fürbitte pro sacerdotibus und pro defunctis folgen Namenlisten. – Das oben im Text Eingeklammerte fehlt in dieser Parallele. Das Gebet wird dann wieder mit pro pauperibus etc. fortgesetzt.

[25] Vgl. den Wortlaut im Missale Gothicum: Hanc igitur oblationem familiae tuae tibi adstantis, quorum tibi fides cognita est et nota devotio, quam tibi offerunt pro . . .

mit Memento eingeleiteter[26] Fürbittengebete erweitert worden ist[27]. Hier wird für den Priester selbst gebetet, pro his qui memoriam mei coram te in suis precibus faciunt vel qui se meis indignis precibus commendaverunt; pro salute vivorum et mortuorum (... famulas tuas, quorum eleemosynas accepimus ...)[28]. Und dann folgt ausdrücklich die Angabe: Hic recites nomina quorum velis. Hier folgt Kanon 28 der römischen Messe (das Memento der Verstorbenen). Dann heißt es: expleta secreta et oratione dominica cum dixerit. Das Folgende handelt von der Konsekration (durch commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi[29]).

Der Tatbestand aller dieser Varianten, nach denen die Kanones 21. 22. 23 nicht von den 28. und 29. auseinander gehalten werden können, scheint zu bezeugen, daß diese Messen Überlieferungen kennen, nach denen diese Gebete zusammengehörten und in demselben Moment oder bei derselben Handlung in der Messe vorgetragen wurden[30]. Das reichhaltige Material schließt wohl auf diesem Punkte alle Zufälligkeiten aus. Und da wir aus der früheren Untersuchung wissen, daß im Orient diese sämtlichen Angelegenheiten mit dem Akt der Darbringung eng verbunden waren, muß es wohl für wahrscheinlich

---

[26] In eigenartiger Weise mit dem Nobis quoque peccatoribus verschmolzen.

[27] Vgl. auch das Hanc igitur-Gebet Mart. 554. 556. 557. 559. 560. 562.

[28] Vgl. das Memento Martène 533: .. benefactorum, et eorum qui se in meis commendaverunt orationibus et suas mihi largiti sunt eleemosynas suaque mihi confessa sunt peccata.

[29] Hier haben wir allem Anschein nach eine Messe, wo die Kanones 23–27 (25) der römischen Messe zu fehlen scheinen, wenn auch die vielen Verkürzungen einen sicheren Schluß unmöglich machen.

[30] In dieser Beleuchtung verstehe ich auch den berühmten Brief des Papstes Innocentius (um 416) an den Bischof Decentius von Gubbio (Migne P. L. 20, Sp. 553, Ep. 25), worin eben die Frage der Namenrezitierung behandelt wird: De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit et ipse pro tua prudentia recognoscis. ut cujus hostiam necdum offeras, ejus ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae ac tunc eorum nomina quorum sunt edicenda ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus.

Der Brief ist oft zum Ausgangspunkt von allerlei Konstruktionen, wozu er m. E. nicht geeignet ist, genommen worden. Der durchgehende Fehler scheint mir darin zu liegen, daß man mit precem stets an den jetzigen römischen Meßkanon denkt. Die Hauptsache ist offenbar für Innocenz das oblationes commendare (daran denkt er wohl auch mit precem). Daß nun zuerst Gott die Gaben empfohlen, erst dann die Namen der Opferer rezitiert werden, das ist ja eben in der hier rekonstruierten Messe der Fall, wie auch hier die Interzessionen inter sacra mysteria stehen (Innocenz scheint also nicht die Trennung der Interzessionen der jetzigen Messe zu kennen). Dagegen findet sich der von ihm bekämpfte Gebrauch in der mozarabisch-gallischen Meßüberlieferung. – Vgl. auch die Bestimmung des Concilium Francofordiense (794) Kanon 51: de non recitandis nominibus antequam oblatio offeratur. Missale Stowe hat als Post nomina-Gebet: oblate domino munera (Probst II 468), hier scheinen also zuerst die Namen rezitiert, erst dann die Gaben geopfert worden zu sein.

Innocenz' Worte sind auch daher so interessant, weil sie zu bezeugen scheinen, daß in seiner Messe die Darbringung das Wesentliche ist, die Empfehlung der von den Gläubigen dargebrachten Gaben von Seiten des Priesters an Gott. Auch geht aus seinen Worten hervor, wie wenig die Meßliturgie eine feste altheilige Größe ist, an der nicht gerüttelt werden darf. Er unterstützt seine Meinung nicht mit dem Argument des Althergebrachten sondern mit Gründen.

gehalten werden, daß dies einst auch in der römischen Kirche der Fall war, und daß die vielen oben notierten Varianten die letzten Überbleibsel dieser alten Zeit repräsentieren, von einer übermächtigen neuen Praxis allmählich zurückgedrängt. Sind doch das Memento der Lebenden und das Communicantes, wie noch die Gebete der reformierten römischen Messe klar bezeugen, einst mit diesem kultischen Akt verknüpft gewesen.

Die römische Messe, wie wir sie also bis jetzt kennen gelernt haben, verrät in ihrer alten Struktur ein ganz einheitliches Gepräge. Sämtliche hier untersuchten Gebete scheinen ursprünglich gar nicht für das Meßopfer verfaßt worden zu sein, sondern für eine einfache Gabendarbringung an Gott. Gaben, Erstlinge, Votivgaben werden erwähnt, und wir müssen vermuten, daß die Gebete dann benutzt worden sind, wenn die Christen mit diesen ihren Gaben sich Gott nahten. In dieser Weise muß das altchristliche Opfer vor sich gegangen sein, wenigstens nach den Opfergebeten zu urteilen.

Dabei werden offenbar Opferer und Gabenspender wie die Zwecke, wofür man die Gaben darbrachte, laut erwähnt. Die alten Texte setzen derartige Sitten voraus. So schließt sich um diese gottesdienstliche Handlung ein besonders lebhaftes Interesse, die verschiedensten Angelegenheiten der Gemeinden oder der Einzelnen finden hier einen Ausdruck, und dieser Tatbestand läßt uns vermuten, daß wir hier vor einem den alten Christen besonders lieben Teil ihres Kultus stehen. Man fragt sich nur, wie es möglich ist, daß dieser allmählich so vollständig zurückgedrängt werden konnte, wie es doch im römischen Meßkanon wenigstens der Fall ist. —

Ist aber das bis jetzt Ausgeführte in seinen Hauptzügen richtig, dann müssen wir ohne alles Zagen Kanon 23 (quam oblationem tu deus in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini nostri Jesu Christi) für nicht zu jener älteren Schicht gehörig halten. Dieser Kanon stimmt dagegen vollständig mit der Tendenz, die die ehemaligen Darbringungsgebete als Meßopfergebete deutete. Für das Verständnis der altrömischen Messe scheint mir die Erkenntnis überaus wichtig, daß hier eine große Interpolation vorliegt, die sich über die Stiftungsworte und das Unde et memores erstreckt und erst mit Kanon 26 aufhört, der dann gut an die eben behandelten Gebete anknüpft.

Für diese Annahme scheint mir schon der gehäufte, pompöse Stil, der markant von dem schlichten, feierlichen der Darbringungsgebete abweicht, zu sprechen. Weiter ist Kanon 23 eigentlich eine unerträgliche Dublette zum vorhergehenden Gebet um gnädige Annahme der Gaben, aber für einen neuen Zweck zurechtgelegt: wir finden hier den Gedanken der Verwandlung der Elemente in Leib und Blut des Herrn. Kanon 23 ist die technische Epiklese der römischen Messe, und diese hat nichts, aber auch gar nichts mit dem zu tun, was wir bisher als den leitenden Gedanken der alten Gebete festgestellt haben. Und mit Kanon 23 fallen auch die Stiftungsworte: sie gehören nicht zum uralten Bestand der römischen Messe.

Daß dieser ganze Abschnitt wirklich nicht so uralt in der römischen Messe ist, wie man sich gewöhnlich vorstellt, scheint schon die Überlieferung zu wissen. Der Liber pontificalis[31] hat für Alexander I (105—115?) den

[31] Ed. Duchesne, p. 127.

Vermerk: Hic passionem domini miscuit in praedicatione sacerdotum quando missae celebrantur. Denn mit passio domini kann schwerlich etwas anderes als qui pridie quam pateretur ... gemeint sein[32]. Wäre diese Angabe richtig, würden wir hier ein Datum für die Geschichte der römischen Messe besitzen. Denn es ist wohl sicher, daß mit Kanon 24 auch Kanon 23[33] und wohl auch 25 fallen. Und damit wird sogleich der Aufbau der ganzen Messe ein vollständig anderer, auch wenn dies vielleicht nicht ursprünglich beabsichtigt war. Ob die Überlieferung aber Recht hat, scheint zweifelhaft, wenn wir bedenken, daß noch Justin allem Anschein nach die Stiftungsworte in der Liturgie nicht kennt. Aber sie scheint den Weg anzugeben, auf dem sie leicht hineinkommen konnten: als Brot und Wein für Leib und Blut des Herrn gehalten wurden, führte man die Herrenworte ein, um dafür die Stütze zu haben. Hier sei nur betont, daß auch die Überlieferung das Resultat der Analyse der Gebete bestätigt, daß die Stiftungsworte kein ursprünglicher Bestandteil der eucharistischen Gebete sind[34]. Die altkirchliche Tradition ist mit nichten — das können wir mehrmals feststellen — von der Unbeweglichkeit oder Unantastbarkeit der Meßliturgie überzeugt, scheint umgekehrt sich dessen stark bewußt zu sein, daß hier Veränderungen, Verschiebungen und Umstellungen stattgefunden haben. —

Mit Kanon 26 (supra quae propitio ...) kehren wir zu unsren alten Gedanken zurück[35]: supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech ⟨sanctum sacrificium, immaculatam hostiam⟩[36]. Ohne Zweifel stehen wir jetzt wieder vor einem Darbringungsgebet, was ja auch durch die nahe Übereinstimmung mit orientalischen Darbringungsgebeten direkt bestätigt wird. Der durch die Interpolation eingeschlagene Weg ist wieder verlassen, es sind wieder Gaben de

---

[32] Schon Walafrid Strabon (841), de rebus ecclesiasticis (Migne P. L. 114) 22, der den Liber pontificalis zitiert, ist offenbar dieser Meinung. Denn bei ihm hören wir bereits, daß diese passio domini nach dem von Gregorius hinzugefügten diesque nostros ... kommt. Kanon 23 (quam oblationem) scheint also als dazu gehörend gedacht zu sein.

[33] Dieser fehlt z. B. in der Charfreitagsmesse des Gallicanum vetus, Muratori III, 542. Das ist kaum Zufall.

[34] Sind die Stiftungsworte spätere Interpolation, verstehen wir auch besser den oben festgestellten Tatbestand, daß die verschiedenen Memento in so vielen Textzeugen nicht auseinandergehalten werden: man hat die Interpolation nur verschieden eingeführt, und für diese Schwankungen konnten verschiedene Gründe angeführt werden.

[35] Doch klingt in Kanon 25 die Worte: de tuis donis ac datis altertümlich — das orientalische σοὶ ἐκ τῶν σῶν δώρων, τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν —, und da sie eigentlich dem jetzigen Zusammenhang zuwider sind, sind sie wahrscheinlich Reminiscenzen aus dem alten Texte (ich möchte etwa vorschlagen: quam oblationem (Kanon 23) offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis, supra quae ...). Man könnte vielleicht sogar Kanon 22 direkt an 26 (25) anschließen, wenn nicht jener die besonderen Bittgebete enthielte.

[36] Diese Worte sind nach der Überlieferung von Leo hinzugesetzt, vgl. Liber pontificalis p. 239; daß sie wirklich Zusatz sind, zeigt deutlich ihr schlechter Anschluß an die vorhergehenden Worte. Wieder finden wir dieselbe Tendenz der Jüngeren, die Gaben zur Hostie zu verwandeln. Nur Melchisedech läßt sich im mystischen Sinne auslegen, daß diese Auslegung aber späterer Zeit angehört, bezeugen die Parallelen Abel und Abraham, wo nur von Gaben die Rede ist.

tuis donis ac datis, die Gott dargebracht werden, wie ja auch die alttestamentlichen Beispiele bezeugen. Der von Leo eingefügte Zusatz zeigt wieder an einem Punkte die Überarbeitung, die hier einst wahrscheinlich ganz allmählich stattgefunden hat.

Suplices te rogamus, so fährt man fort, omnipotens deus, jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae[37]. Auch hier kehren die Gedanken der orientalischen Darbringungsgebete fast wörtlich wieder[38]! Wenn man nur von den Abendmahlselementen absieht, hat der Gedanke, daß der Engel die Gaben der Gläubigen auf den himmlischen Altar tragen soll, gar nichts Befremdendes[39]. Die Formulierung de sacramentis IV 6 (Migne P.L. 16, 445) zeigt vielleicht sogar eine ältere Form dieser beiden Gebete: Et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel etc.

Soweit ist der Fortgang der römischen Messe leicht verständlich, wenn wir nur von der großen Interpolation der Stiftungsperikope absehen. Schwieriger ist aber die Frage, wie diese Gebete in der Fortsetzung zu rekonstruieren sind. Diese lautet: ut quotquot ex hac altaris participatione ⟨sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem⟩ sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur per eumdem Christum dominum nostrum. Es folgen das Memento für die Toten und das Nobis quoque, die ja beide, wie wir oben gesehen haben, wahrscheinlich ursprünglich nicht hier gestanden haben, und dann das eigentümliche Gebet: per quem haec omnia domine semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis.

Das letzte Gebet schließt, wenn wir vom Gedanken des Meßopfers ausgehen, sehr schlecht an das vorhergehende an, und es ist daher die allgemeine Ansicht der Liturgiker[40], daß es im Kanon eigentlich nur ein Fremdling ist und auf die Segnung von allerlei Lebensmitteln, die an gewissen Tagen an diesem Punkte der Messe stattfand, zurückgeht. Hier ist man also genötigt, die Opfergaben (und nicht die konsekrierten Opfer) plötzlich auftreten zu lassen. Nach dem, was wir oben gesehen haben, ist das aber gar nicht überraschend, da die alten Gebete überhaupt um diesen Gedanken sich bewegt haben. Das quem schließt natürlich an das per eumdem Christum dominum nostrum des Kanon 27 an, das haec omnia sind die dargebrachten Gaben.

---

[37] Wenn z. B. Mercer, The ethiopic liturgy, London 1915, S. 250f. diese Worte unterdrückt, übersieht er ihren engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wie er sich auch im Gegensatz zu der ganzen Tradition befindet.

[38] Vgl. Drews I, S. 20.

[39] Loisy (R.H.L.R. 1920, 561) sieht in dem Engel Christus selbst und meint, daß die Konsekration im Himmel vollzogen wird (er verweist auf Hebr. 9, 11–14. 23–24). Aber im alten Gebet ist so wenig wie in den orientalischen Liturgien überhaupt von Konsekration, sondern nur vom Herbeibringen der Gaben vom irdischen zum himmlischen Altar die Rede. Ob ein oder mehrere Engel dabei genannt werden, ist vollständig gleichgültig. – Vgl. auch das Gebet Mart. 512. Es ist als ein Gebet ante secreta angegeben und hat jetzt wohl priesterlichen Charakter: .... mitte sanctum angelum tuum de coelis qui hanc oblationem suscipiat et ante conspectum tuae miserationis repraesentet in memoriam mei.

[40] Duchesne, 194; Schuster, Liber Sacramentorum II 92.

Nur die Verwandlung dieser Gaben in Leib und Blut des Herrn ist in Kanon 27 (wie in Kanon 25) die spätere Überarbeitung, und zwar durch die einfache Hinzufügung der Worte sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem, die sich schon rein sprachlich als Interpolation verraten. Nehmen wir sie weg, lautet das Gebet: ut quotquot ex hac altaris participatione sumpserimus omni benedictione coelesti et gratia repleamur[41].

Die κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου τούτου deutet wohl auf das Mahl, das die Gläubigen aus den dargebrachten Gaben empfangen. Ich erinnere an das Gebet des Testamentum D.N., das nach Abschluß des Mysteriums (vgl. Altchristliche Liturgien I 35) den Bischof sagen läßt: We offer to thee this thanksgiving (εὐχαριστία-Opfer)[42] ... we have brought this drink and this food of thy holiness [to thee][43]; cause that it may be to us not for condemnation, not for reproach, not for destruction but for the medicine and support of our spirit. Die letzte Bitte ist vielleicht sekundär und vom sakramentalen Standpunkt aus aufgebaut, der doch schon bei Paulus vorhanden ist. Primitiver scheint die Formel in den Veronafragmenten zu sein (wenn ich nur von der Geistepiklese absehe, die noch im Testamentum fehlte): in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate ..., stark an die römische Formel erinnernd.

Das Eigentümliche ist also, daß auch die ältere römische Liturgie mit Formeln zu endigen scheint, die zu einem Mahl herüberleiten, ganz wie wir ja nicht selten auch in den orientalischen Messen Spuren desselben Tatbestandes entdeckt haben. Es kann nicht Zufall sein, daß dabei die eucharistischen Formeln sehr nahe an die herankommen, die bei den gewöhnlichen Tischgebeten verwendet wurden, eine Tatsache, für die wir unten noch weitere Belege finden werden. Damit stoßen wir wieder auf Züge, die der späteren Meßfeier fremd sind und wenig mit den Gedanken eines Opferns des Leibes und Blutes des Herrn zu tun haben, die schon deshalb wahrscheinlich primitiv sind, eine Hypothese, die wir unten in mannigfacher Weise werden bestätigen können. Daß auch die römische Messe einen derartigen Zusammenhang mit dem primitiven Mahl verrät, scheint mir ein wichtiges Zeugnis dafür zu sein, daß sie auch in höchstem Grade altertümliche Züge besitzt.

Damit ist nun die Analyse des römischen Meßkanons zu Ende gebracht. Es hat sich gezeigt, daß er in seiner alten Form, wie er mit nur wenigen Veränderungen noch heutigen Tages gebraucht wird, eigentlich nur die Gebete enthält, die wir in den orientalischen Liturgien um die Darbringung gruppiert fanden. Fast alle für diese Handlung charakteristischen Gebete, die aber meistens

---

[41] Es ist zu beachten, wie hier auch die alte Epiklese sich findet, aber nicht in technischem Sinne, sondern ebenso allgemein wie in den orientalischen Liturgien.

[42] Noch primitiver die arabische Version: ponimus coram te hostias honorabiles tuorum de tuis, worauf die Danksagung folgt: gratias agimus tibi, doctor noster et benefaciens nobis, pro omni statu et propter omnem statum et omni statu. Der Ausdruck τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν auch in der byzantinischen Liturgie Br. 329. 405, der armenischen Br. 438. — Beachte wie die äthiopische Version ausdrücklich betonen muß: non cibum nec potum offerimus sanctitati tuae.

[43] Vgl. auch die Formeln im liturgischen Berliner Papyrus: ἠξιώθημεν χάρ. τῆς μυστικῆς καὶ ἀνεκλαλήτου σου τραπέζης καὶ ἡμεῖς προθύμως μετελάβομεν ἐκ τῶν προκειμένων σοῦ δώρων ... (Berl. Klassiker-Texte, herausgegeben von C. Schmidt und W. Schubert, S. 122).

dort in den vorbereitenden Teil der Messe verlegt gewesen waren, finden sich hier auf dem Höhepunkte der römischen Messe. Diese scheint also auf die Darbringung selbst aufgebaut zu sein, ist eine zum Meßopfer verwandelte Darbringung. Und wie alte Formeln hier bewahrt worden sind, scheint mir u. a. die Tatsache zu bezeugen, daß diese noch die sicher sehr primitive Verbindung mit einem eucharistischen Mahle aufzeigen.

Diese Ausführungen wollen aber nicht besagen, daß aus dem jetzigen römischen Meßkanon ein Kern herausgeschält werden kann, der auf Ursprünglichkeit Anspruch machen kann. An eine solche Möglichkeit glaube ich nicht. Über die Ordnung der Gebete, ihren einstigen Zusammenhang unter einander, und derartige Probleme wage ich kein Urteil, weil mir jeder Anhalt dafür zu fehlen scheint. Auch glaube ich nicht, daß diese Ordnung in alter Zeit je eine fest regulierte gewesen ist. Die alten Handschriften scheinen das Gegenteil zu bezeugen, was mir auch in Betracht der ganzen Art des hier vorkommenden liturgischen Stoffes als das Natürliche erscheint. Nur eins scheint mir festzustehen: vollständiger und reiner als irgendeine der orientalischen Liturgien baut sich die römische Messe auf den altchristlichen Darbringungsgebeten auf. Darin liegt ihre Eigenart.

Daraus können wir vermuten, daß die Darbringung in der römischen Kirche eine weit bedeutendere Rolle als in den orientalischen hat spielen müssen. Ob dies auch in anderer Weise bestätigt werden kann, muß später untersucht werden. Aber der schon festgestellte Tatbestand zwingt uns dazu, die Frage zu stellen, ob sich nicht auch sonst in der römischen Messe Spuren der Gabendarbringung bewahrt haben.

Dabei kommt selbstverständlich in erster Linie das sog. Offertorium in Betracht. Auf einige Formeln haben wir schon oben hinweisen können. Aber von besonderem Interesse sind einige der folgenden Wendungen, z. B. beim Opfern des Kelches (offert dicens): Offerimus tibi domine calicem salutaris, tuam deprecantes clementiam, ut in conspectu divinae majestatis tuae pro nostra et totius mundi salute cum odore suavitatis ascendat; oder das folgende Rauchopfergebet: In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, domine, et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi, domine deus. ... ascendat ad te domine, et descendat super nos misericordia tua[44]. Zuletzt sei auch erwähnt die Mahnung des Priesters: Orate fratres ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud deum patrem omnipotentem, und des Responsorium der Gemeinde: Suscipiat dominus sacrificium de manibus tuis (vel meis) ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostram totiusque ecclesiae suae sanctae. Überall scheint der Gedanke vorherrschend zu sein, daß das Opfer, hier auf dem irdischen Altar dargebracht, zu Gott gebracht werden solle. Zwar stehen jetzt alle jene Formeln für das Meßopfer und als priesterliche Gebete, wodurch also ihr ursprünglicher Sinn vollständig verrückt ist, aber diese Hülle läßt sich leicht entfernen, wobei sie als echte Darbringungsformeln erscheinen, die wahr-

[44] Hier finden wir also wieder eine Form allgemeiner Epiklese, die wir sonst so oft festgestellt haben.

scheinlich einst beim Niederlegen der verschiedenen Gaben auf den Altar benutzt worden sind. Dafür passen sie ausgezeichnet.

Dies ist aber nicht nur eine vage Vermutung, sondern kann mit voller Evidenz bewiesen werden. Eine ganze Reihe von alten Sakramentarien namentlich gallischer und germanischer Herkunft, die teilweise bis in das achte und neunte Jahrhundert zurückreichen, ja vielleicht noch älter sind, und die Martène de antiquis ecclesiae ritibus[45] veröffentlicht hat, zeigen bei ganz wesentlichem römischen Grundcharakter eine ungemein reiche Ausgestaltung derartiger Formeln. Was in der jetzigen römischen Messe als vorbereitende Formeln des opfernden Priesters steht, hat hier seinen primitiven Charakter bewahrt und kann noch die altchristliche Darbringung mit ihren liturgischen Formeln gut illustrieren. Nicht nur die begleitenden Gebetsworte haben hier offenbar ihre ältere Form behalten, nicht selten finden wir auch Anweisungen für Priester oder Gemeinde, die in der reformierten Messe nicht zu Hause sein können, die aber alte Sitten voraussetzen wie die, die wir bis jetzt festgestellt haben. So spiegeln diese Messen des früheren Mittelalters offenbar eine ältere Praxis wieder, die uns einen Einblick in altchristliches Kultleben gewährt, und sind daher in unserm Zusammenhang von besonderem Interesse.

In diesen Sakramentarien finden wir zunächst eine Serie von Gebeten oder Formeln, die auch in der offiziellen gallisch-mozarabischen Messe spurlos verschwunden sind, die aber im Offertorium der römischen Messe sogar des heutigen Tages stehen geblieben sind, Formeln, die die Gabendarbringer bei der Überreichung ihrer Gaben an den Bischof oder Presbyter zu sprechen hatten.[46]. Eine solche Formel lautete: Tibi domino creatori meo offero hostiam pro remissione omnium peccatorum meorum et cunctorum fidelium tuorum, vivorum ac defunctorum (vgl. Kanon 13 und 17 der römischen Messe)[47]. Ein anderes Beispiel bietet Martène 532: Hanc oblationem clementissime pater defero ad manus sacerdotis tui, ut offerat eam tibi deo patri omnipotenti pro cunctis peccatis meis et pro totius populi delictis[48].

---

[45] Ich benutze die editio sec. Antv. 1736, vgl. dort Tom. I Lib. I. Kap. IV Art. XII. Die vollständigste Sammlung der hier in Betracht kommenden Gebete liegt in der Missa a Matthia Flacco Illyrico edita vor, die dieser selbst als eine Missa Latina, die um das Jahr 700 im Gebrauch war, bona fide ex vetusto authenticoque codice descripta bezeichnet (Martène I 489). Die meisten der hier verzeichneten Gebete finden sich zerstreut in den übrigen Sakramentarien Martènes wieder. Wenig Neues kommt in den letzteren hinzu. Am meisten direkte Verwandschaft zeigt vielleicht der Codex Salisburgensis Martène 574. Viel Eigentümliches enthält das Sacramentarium Moysacencis monast. nunc Bibliothecae Colbertinae 428 anni 800, Martène 537.

[46] Die Missa Flacciana Mart. 508 und Cod. Salzburg 577 schreiben diese Formeln bei der Einsammlung der Gaben der Presbyter vor und haben wieder für die Gabensammlung auf Seiten des Volkes besondere Formeln: tunc convertat se suscipere oblationes presbyterorum aliorumque. Quando quis oblationem in manum episcopi vel presbyteri offert, dicat (Mart. 577 hat: oblationes offerentium presbyterorum vel diaconorum).

[47] Die Missa Flacciana Mart. 508 bringt drei solche Formeln, die zweite lautet der oben zitierten beinahe gleich, die dritte ist eine Fürbitte: pro rege ... antiste ... cuncto populo christiano. Die oben zitierte findet sich noch in den Sakramentarien bei Martène 526. 532. 577. 590. 598.

[48] Unter der Rubrik: quando aliquis offert oblationem. Das vorhergehende Gebet ist überschrieben: ... dum canatur offertorium antequam suscipiat oblata ...; vgl. auch 532.

Dem entspricht die vom Bischof zu sprechende Gebetsformel[49]: suscipe sancta trinitas hanc oblationem, quam tibi offert famulus tuus N. N., et praesta ut in conspectum tuum tibi placens ascendat (zum Schlusse vgl. Ende des Kanons 13: ut in conspectu divinae majestatis tuae ... cum odore suavitatis ascendat)[50].

Die Missa Flacciana hat noch besondere Formeln bei der Einsammlung der Gaben aus dem Volke. Der Diakon spricht, wenn er die Gaben vom Subdiakonus empfängt[51]: acceptum sit omnipotenti deo et omnibus sanctis ejus sacrificium tuum (hier vertritt also der Subdiakon die einzelnen Laien; nach Mart. 532 werden die Worte bei der Darbringung des Kelches gesprochen, Mart. 590 bei der Darbringung der Hostie auf dem Altar)[52]. Dann bietet der Diakon dem Bischof die Gaben dar[53]: Suscipe domine sancte pater hanc oblationem et hoc sacrificium laudis (θυσίαν αἰνέσεως) in honorem nominis tui, et cum suavitate ascendat ad aures (!) pietatis tuae[54]. Endlich spricht der Bischof beim Empfang der Gaben (vom Diakon): Acceptabilis sit omnipotenti deo oblatio tua (Mart. 508, vgl. 598. 640).

Als Überbleibsel derartiger Begrüßungen der Darbringer ist wohl auch ein Gebet wie die oratio populi pro sacerdote dicentis hos versus (ex ms. missali Fiscamnensis monasterii, Mart. 641) zu verstehen, obgleich es hier priesterlichen Charakter angenommen hat: Mittat tibi dominus auxilium de sancto. Memor sit omnis sacrificii tui. Tribuat tibi secundum cor tuum. Es ist als ob wir die Gebete der Gläubigen oder des Priesters für die Darbringer hier hörten. Als alternatives Gebet bietet das Sakramentarium: Spiritus sanctus superveniat in te et holocaustum coram deo fiat acceptabile. Ähnlich verstehe ich auch eine Formel wie Mart. 644 (post offerenda dicat sacerdos): Centuplum accipiatis et vitam aeternam possideatis[55] super populum.

In diesen Zusammenhang gehört wohl auch Mart. 651 (deinde respondetur ei [episcopo] ab omnibus): Memor sit dominus omnis sacrificii tui et holocaustum tuum pingue fiat. Exaudi domine orationem meam et clamor meus ad te veniat. Das Wechseln der Person bezeugt wohl, wie äußerlich derartige Formeln zusammengestellt worden sind. Zu vergleichen sind auch die Wechselgesänge (Mart. 668) zwischen Priester

---

[49] Mit dem Vermerk: oblationes accipiens; vgl. 523 (quando sacerdoti oblatio offertur).

[50] Mart. 508, vgl. 532. 590. 598, vgl. auch die etwas abweichende Formel 523 (oblationes tuas ... in remissionem omnium peccatorum tuarum). — Die Form: Gebet — Responsorium hat auch die römische Messe Kanon 17, vgl. auch die folgenden Wechselformeln. Ähnlich Mart. 533.

[51] Post acceptas oblationes a clero vel plebe accipiat diaconus de manu subdiaconi oblatam ita dicendo.

[52] Hier sind sie aber auch von den Darbringern selber benutzt: Qui offert episcopo vel presbytero oblationem humiliter dicat: Tibi domino deo creatori meo hostiam offero pro remissione omnium peccatorum meorum cunctorumque fidelium defunctorum; ähnlich 508 mit der Überschrift: Singuli sacrificantes dicant.

[53] Veniensque diaconus ante episcopum offerat dicens hoc offertorium.

[54] Beachte wie später dasselbe Gebet Mart. 511 für die eigentliche „Opferung" des Kelches benutzt wird.

[55] Diese Formel auch im Offertorium der mozarabischen Messe.

und Chor, wo z. B. der Priester sagt: Hostias et preces tibi domine offerimus, und der Chor antwortet (in Messen für Verstorbene): Tu suscipe pro animabus illis quarum hodie memoriam agimus: fac eas, domine, de morte transire ad vitam; oder (für die gläubigen Verstorbenen): Requiem aeternam dona eis, domine, et lux perpetua luceat eis, quam olim Abrahae promisisti et semini ejus.

Aus dem alten Akt der Darbringung stammen wohl auch die Formeln Mart. 471, wo der Priester sagt: Offerunt[56] deo domino oblationem sacerdotes nostri papa Romensis et reliqui pro se et pro omni clero ac plebibus ecclesiae sibimet consignatis, vel pro universa fraternitate; ita offerunt universi presbyteri, diaconi, clerici ac populi circumstantes in honorem sanctorum pro se et suis. Und der Chor antwortet: offerunt pro se et pro universa fraternitate. Die alte Ordnung, in der die Darbringer zum Opfern hervortraten, scheint noch durchzuschimmern; es sind diese Formeln etwas dem προσφέρειν der orientalischen Messen Entsprechendes.

Wir finden also hier einen ganzen Reichtum liturgischer Formeln, die eigentlich nur als Überbleibsel alter Darbringungsformeln verständlich sind. Nur so verstehen wir jenes häufige Wiederholen, wie es jetzt erscheint, desselben Gedankens, jenes Vorausnehmen des eigentlichen Opfers, das hier beim Niederlegen des Brotes und des Kelches auf den Altar vor sich geht. Kleine Einzelheiten, konkrete Situationen einer einst lebendigen Sitte scheinen sich hier bewahrt zu haben, und nur als Überbleibsel jener Sitte scheinen sie Leben zu bekommen. Und es sind nicht mehr ein oder zwei vereinzelte Überreste, die sich hier finden, sondern eine ganze Fülle, und nicht einmal zu einem engen Formelschatz versteinert. Manche derselben sind noch in diesen Messen in einer Form aufbewahrt, die ganz primitiv sein muß, und deren Deutung keinen Zweifel übrig läßt.

Daran schließen sich dann entschieden spätere (weil priesterliche und im Sinne der feierlichen Oblation der Hostie umgestaltete) Gebete, die aber doch noch den Charakter eigentlicher Oblationsgebete bewahrt haben. Das erste derselben findet sich noch als Kanon 13 der jetzigen römischen Messe: Suscipe sancte pater omnipotens deus hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus tibi offero deo meo vivo et vero[57], quia te pro aeterna salute cunctae ecclesiae tuae suppliciter exoro (Martène 508). Ein zweites derartiges Gebet mit dem Anfang: suscipe, clementissime pater, hostias placationis et laudis quas tibi offero ego indignus famulus (folgt Sündenbekenntnis) steht Mart. 508. 590[58].

Außerdem stehen hier — offenbar zur Auswahl — eine ganze Reihe

---

[56] Diese Formeln finden sich in ähnlicher Fassung auch in der mozarabischen Messe, was für ihr hohes Alter spricht.

[57] Bis jetzt ist die römische Messe parallel; sie fährt aber fort: pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis meis et pro omnibus circumstantibus sed et pro omnibus fidelibus christianis vivis atque defunctis: ut mihi et illis proficiat ad salutem in vitam aeternam.

[58] Vgl. auch die Gebete mit den Anfängen: Deus unus, deus trinitas sancta (deus qui es trinus et unus) respice propitius super haec munera ... nobisque offerentibus et his pro quibus tibi offerimus ad salutem corporis et animae proficiant sempiternam (Mart. 526. 533. 547. 549).

von Gebeten, die alle mit der Formel beginnen: Suscipe sancta trinitas hanc oblationem. Am weitesten verbreitet scheint das erste derselben zu sein mit der Fortsetzung[59]: quam tibi offero in memoriam Incarnationis, Nativitatis, Passionis, Resurrectionis, Ascensionis domini nostri Jesu Christi, außerdem die Fürbitte des Priesters für sich selbst[60] (quam tibi offero pro me peccatore et miserrimo omnium hominum) und die für die Verstorbenen[61]: quam tibi offero pro animabus famulorum famularumque tuarum et requiem aeternam dones eis inter tuos sanctos et electos (die für einen Verstorbenen 591). Auch die Fürbitte: pro rege nostro ist hier sehr häufig – [62] [63].

Wir finden hier also ein ganzes Nest von Fürbitten innerhalb des Offertoriums. Dazu kommen nun auch die Gebete, mit welchen Oblate und Kelch (dargeboten, bezw.) auf dem Altar niedergelegt werden: Sanctifica domine hanc oblationem, ut nobis unigeniti filii tui domini nostri Jesu Christi corpus fiat[64] – und dementsprechend beim Kelch: oblatum tibi domine calicem sanctifica, ut nobis . . .[65].

In diesem Zusammenhang muß noch ein Gebet kurz besprochen werden, das ebenfalls, wie es scheint, seinen ursprünglichen Platz hinter der Darbringung von Brot und Kelch auf dem Altar hatte. Es findet sich in dem schon oben charakterisierten Sacramentarium Moysacensis monasterii (Mart. 538)[66] und hat die ausdrückliche Überschrift: quando panem et

[59] Mart. 509. 524. 533. 536. 539. 545. 548. 577. 590. 598. 601. 637. 640. 644. 651. 656. 659. Im tridentinischen Meßformular Kanon 17.

[60] Mart. 509. 525. 545. 549. 590. 658 (vgl. auch die Formel quam ego indignus famulus tibi offero 590. 667; und quam tibi offero pro innumerabilibus peccatis 509. 533). Das Gebet findet sich auch in der editio der ambrosianischen Liturgie vom Jahre 1560, Pamelius I 297.

[61] Mart. 510, vgl. 525. 533. 539. 545. 549. 577. 591. 598. 637. 640. 644; vgl. oben Anm. 57 u. Kanon 17 der römischen Messe. Vgl. auch 512: omnibusque fidelibus vivis et defunctis, pro quibus tibi offertur, praesentis vitae et futurae salutis commercia largiatur.

[62] Mart. 510. 532. 545. 549. 599. Ambrosian. Lit., Pamelius I 298.

[63] Eigentümlich ist, daß diese Gebete auch (vor oder) nach dem Supplices te rogamus auftreten. So findet sich hier oft ein Gebet des Priesters für sich selbst (Ebner 418). In dem Sakramentar Kod. 4770 der vatikanischen Bibliothek findet sich auch jenes aus Mart. so oft zitierte Opfergebet hier, und zwar in sehr mangelhaftem Latein, was auf eine sehr alte Vorlage hindeuten dürfte, aber mit diesem Anfang: Omnipotens sempiterne deus, dignare suscipere hanc oblationem et hunc (!) sacrificium, quas (!) ego peccator presumo offero (!) in memoriam . . . Der Schluß ist anders. Dieser Tatbestand scheint wieder zu bezeugen, wie die Offertoriumsgebete einst eigentlich die Hauptsache gewesen sind, das Abendmahl das Opfer war, wogegen die Konsekration und die damit verbundenen Gedanken in diesen fertigen Komplex hineingeschoben worden sind.

[64] Mart. 510. 656, dazu die ambrosian. Messe, Pamelius I 297.

[65] Mart. 511. 656 und die ambrosian. Messe, Pamelius I 297. – Ein zweites Kelchgebet ist mit dem oben aus der römischen Messe Kanon 13 zitierten fast in jedem Wort identisch. Mart. 511 (540). 599. 656. Es findet sich auch in der mozarabischen Jakobusmesse.

[66] In dem von Martène mitgeteilten Stück steht es zweimal. Das kommt daher, daß wir es in ihm mit zwei Meßfragmenten, die Dubletten sind, zu tun haben. Das zweite ist von späterer Hand hinzugefügt (Mart. 539 E). An der Stellung des Gebets im Offertorium kann bei beiden Fragmenten gar kein Zweifel sein. – Vgl. die weitere Bezeugung des Gebetes Mart. 659. Ähnlich heißt es in einer mailändischen Messe (Ebner 306): Quando ponit oblatam super altare: Tibi domino creatori meo offero

vinum super aram ponit (sc. diaconus); es lautet: Hanc oblationem quaesumus omnipotens deus placatus accipe, et omnium offerentium et eorum pro quibus offertur peccata indulge. Die Wendungen sind uns ja ganz bekannt, und zwar aus Darbringungen für Abwesende wie Gegenwärtige. Dieses Gebet findet sich ebenfalls an derselben Stelle des Offertoriums in wörtlicher Übereinstimmung in einer römischen Messe (Bibl. Barberini, Cod. XII, 2 Ebner S. 326) und in der mozarabischen Jakobusmesse. Und in einer etwas veränderten Form und an einer anderen Stelle (in der vorbereitenden Messe) hat es auch der Textzeuge A des alten von Férotin veröffentlichten Liber Ordinum (p. 231 Anm.): (quando calicem ponit super altare): Hanc oblationem quaesumus omnipotens deus dignanter accipias et omnia mihi peccata dimittas.

Wieder stehen wir also hier vor einer Übereinstimmung altrömischer und mozarabischer Meßgebete, die nur so am besten verständlich sind, daß beide auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen, wobei dann das *alte Gemeinsame auf hohes Alter Anspruch machen kann*. Diese Übereinstimmung auf spätere römische Beeinflussung der spanischen Liturgie — die ja ohne allen Zweifel stattgefunden hat — zurückzuführen, scheint mir daher unmöglich, weil eine Reihe dieser Gebete die Sitte der Darbringung voraussetzen und gar nicht mit der Tendenz der späteren römischen Liturgie harmonieren. Die *altrömischen Sakramentarien* enthüllen uns also hier sehr alte kultische Gewohnheiten.

Auch zum oben zitierten Rauchopfergebet der römischen Messe bieten unsre Sakramentarien genaue Parallelen[67]: . . incensum istud dignetur benedicere et in odorem suavitatis accipere. In einem folgenden Gebet finden wir die bekannte Wendung, daß wie das Opfer zum Herrn aufsteige, so die Barmherzigkeit des Herrn zu seinen Gläubigen heruntersteigen solle[68]. In einigen anderen Sakramentarien bei Martène begegnen wir hier ebenfalls alten Bekannten. Ich verweise auf das Gebet: Domine deus noster qui suscepisti munera pueri tui Abel, Noe, (Melchisedech), (Abrahae), (Samuel), Aaron ... sic et de manibus mei indigni peccatoris suscipere digneris incensum istud, ut fiat tibi in odorem suavitatis et nobis propitiatio pro peccatis[69].

---

hostiam placationis et laudis pro delictis meis et populi tui; peto domine ut des nobis veniam omnium peccatorum nostrorum (vgl. auch Ebner 312).

[67] Mart. 511; in der römischen Messe wird um die Vermittlung des Erzengels Michael gebeten, hier um die des Gabriel. Vgl. auch Mart. 578. 592. 599. Gabriel auch Ebner 328.

[68] Eine eigentümliche Erweiterung dieses Textes zu einer vollständigen Epiklese findet sich Mart. 511 unmittelbar vor diesem Gebet: ... petimus ergo majestatem tuam, ut ascendant preces humilitatis nostrae una cum incenso isto in conspectum tuae clementiae et descendat super hunc calicem plenitudo divinitatis. Descendat etiam domine illa sancti spiritus incomprehensibilis invisibilisque majestas, sicut quondam in patrum hostias descendebat. — Hier also werden ausdrücklich diese Gebete mit der Verwandlung der Elemente in Verbindung gebracht.

[69] Mart. 525. 532 (zwei). 538. 566. 612. — In einem zweiten Gebet werden die munera Abel, Noe, Abrahae, Samuel, Zachariae genannt. — Vgl. auch Mart. 526: Abel, Melchisedech, Aaron, David. 566 folgt das Gebet unmittelbar nach folgender Bemerkung: eo (sc. offertorio) autem finito et oblatione recepta, cum omni processione revertatur ad solium, et exuat manicas lavetque manus et sic in-

Wir sehen also vermöge dieser alten Quellen in eine außerordentlich reiche Ausgestaltung der die Darbringung begleitenden und an sie sich anschließenden Formeln und Gebete in der inoffiziellen römischen Liturgie hinein. Es ist sehr wohl möglich, daß manche der hier behandelten Gebete verhältnismäßig jungen Datums sind. Aber an vielen Stellen liegt sicher altes Material vor, das sich nicht erst später gebildet haben kann. Das Ältere ist offenbar hier der Reichtum an Formeln und Wendungen, erst allmählich aber ist die Tendenz wirksam, die Zahl derselben einzuschränken, die Messe zu uniformieren. Wie groß aber der Widerstand gegen diese Bewegung gewesen ist, dafür sind unsre Sakramentarien beredte Zeugen, in denen ja noch in der Mitte des Mittelalters diese Formeln ein reiches Leben zeigen; noch in dem tridentinischen Meßformular sind ja eine Reihe von ihnen aufbewahrt, wenn auch zum vorbereitenden Teil der Messe zurückgedrängt.

Das offizielle römische Meßformular scheint zuerst in den alten Sakramentarien einen Versuch gemacht zu haben, diese Wendungen in der Messe selbst zu beschränken. Aber in den vorbereitenden Gebeten finden wir sie auch hier, so z. B. im Sacramentarium Leonianum. In den dort gebotenen Messen steht immer vor dem Vere dignum ein Gebet, das deutlich Oblationscharakter verrät. Man ist offenbar bestrebt, dies Gebet möglichst oft zu variieren; nicht selten hat es im jetzigen Text ein Gepräge, das ihm erst später — durch den Meßopfergedanken — aufgedrängt worden ist. Aber andere verraten einen weit primitiveren Charakter.

Consecra quaesumus domine quae de terrenis fructibus nomini tuo dicanda mandasti (Muratori I 577)[70]; hier ist offenbar von Darbringung der Früchte die Rede, wenn auch die Fortsetzung (.. sacramentum nobis perpetuae salvationis instituas) für sakramentale Vorstellungen zurechtgelegt worden ist. — Praesenti sacrificio, domine, tua generaliter exsultet ecclesia, quo infirmitatis ejus sunt assumtae primitiae, ut divinae particeps fieret ipsa potentiae (765)[71].

So hören wir vom Hervortreten der Darbringer zum Altar: Exsultantes domine cum muneribus ad altaria veneranda concurrimus, quia et omnium nobis hodie summa votorum et causa nostrae redemptionis exorta est (763). Ad altaria domine veneranda cum hostiis laudis (θυσίαι αἰνέσεως) accedimus. Fac quaesumus ut et indulgentiam tuam nobis concilient et favorem (681). Altaribus tuis domine munera nostrae servitutis inferimus, quae placatus accipias ... (592, vgl. 598. 563. 609. 538). Hierher gehört dann wohl auch dieses Gebet: Quaesumus domine deus noster quae in hoc altari proposita oculis tuae majestatis offerimus ... propitiatus assume (549. 554 vgl. 571). Wir hören davon, daß es eigentlich die Gaben Gottes sind, die ihm jetzt zurückgegeben werden: Munera tua, deus institutor, illustra et

grediatur propitiatorium et omnis processio offerat sibi oblationem et ad ultimum incensum et dicat has orationes dum incensatur.

[70] Ähnlich in der von Ebner 320 abgedruckten Messe: Offerimus tibi domine munera quae dedisti ut creationis tuae circa mortalitatem nostram testificentur auxilium.

[71] Das erinnert an die gewöhnliche Wendung „Himmlisches statt Irdisches."

per has hostias quibus te placari voluisti, sanctifica misericors immolantes (669, vgl. 774). Suscipe quaesumus domine munera quae de tuis offerimus collata[72] beneficiis, et quod nostrae devotioni concedis effici temporalis, tuae nobis fiat praemium redemptionis aeternae (605). Sacrificium deferimus de perceptione tuorum domine praestitorum, ut percipienda securius uberiusque sumamus (707). Offerimus tibi domine munera, quae dedisti . . . (602).

So finden wir auch in diesen Gebeten, daß Darbringungen für allerlei Angelegenheiten gemacht wurden, für allerlei göttliche Wohltaten (Mur. 718), für die neueingegangene Ehe (722), für die Gestorbenen (730. 732), für den Bischof (733), wobei nicht selten die Namen derer, für welche man opferte, ausdrücklich rezitiert wurden. Es scheint mir über allen Zweifel erhaben, daß wir hier wieder nur, wenn wir die reale Gabendarbringung voraussetzen, mit diesen Texten zurecht kommen können[73].

Dann verstehen wir auch alle diese verschiedenen Termini, die als Bezeichnung für die Gaben der Gläubigen benutzt werden: munus, hostia, oblatio, votum, sacrificium, donum, mit Zusätzen wie oblatus, sacrandus, dicatus, praesens etc. Die uns aus den oben zitierten Gebeten bekannten Wendungen treten häufig auf: Accipe quaesumus domine munus oblatum (526. 565 vgl. 638. 642), suscipe domine munera plebis tuae pro . . . oblata (547. 555. 579. 702. 770; 643. 656. 658. 729. 734), man bittet, daß die Opfer Gott wohlgefällig seien[74], von ihm angenommen werden[75].

Das schon Gesagte muß genügen, um die Art dieser Darbringungsgebete im Leonianum zu illustrieren, trotzdem noch eine große Reihe Varianten vorkommen. Neue **Gedanken** bringen diese nicht; und man ist hier offenbar darum besorgt, nicht in feste Formeln zu fallen, jede Messe sucht etwas Eigenes zu bieten. Auf diesem Gebiete hat offenbar die spätere römische Liturgie einschränkend gewirkt und als ihre Aufgabe betrachtet, die Zahl der benutzten Formeln zu beschränken, sie aber fester, stereotyper zu gestalten.

Die übrigen altrömischen Sakramentarien bezeugen denselben Tatbestand. Es würde zu weit führen, hier auf Einzelheiten einzugehen[76], besonders da diese eigentlich keine neuen Züge zu den schon gewonnenen Resultaten hinzufügen. Die gelasianische Messe enthält ein Gebet, das mit Secreta überschrieben wird, und das gewöhnlich Oblationscharakter verrät[77], das zwar sehr oft für das Meßopfer zurechtgemacht worden ist, aber doch nicht selten sehr alte Züge bewahrt hat, die ihren Zusammenhang mit der Sitte der Darbringung verraten. Omnipotens sempiterne deus qui non sacri-

---

[72] Wieder ein Zeichen dafür, daß die zu opfernden Gaben im Voraus (zu Hause) von den Gläubigen gesammelt werden.

[73] Mit diesem Tatbestand vor Augen verstehe ich nicht, wie Bishop, Liturgica historica, Oxford 1918, S. 6f. so getrost behaupten kann, daß die Offertoriumsgebete gallischer Herkunft seien, oder daß die Litaneien nicht römisch sind.

[74] Benignus assume 549. 662, respice (751), propitius intuere 557. 564, propitiatus intende 649. 570 (vgl. 770). 773 (759).

[75] Sit accepta 663. 764. 673. 661.

[76] Interessant sind hier z. B. die Gebete super oblata des Gregorianum.

[77] Vgl. dies Gebet im offiziellen römischen Meßformular: Suscipe quaesumus, domine, preces populi tui cum oblationibus hostiarum.

ficiorum ambitione placaris sed studio piae devotionis intendis, heißt es in der Messe des 4. Monats feria sexta (Wilson S. 126), da familiae tuae spiritum rectum et habere cor mundum, ut fides eorum haec dona tibi conciliet [et] humilitas oblata commendet. Sacrificia, dona, oblata sind Termini, die nicht für das Meßopfer formuliert sein können, ebensowenig wie der Wunsch, Gott habe nicht sein Gefallen an den Opfern, sondern an der Gesinnung der Opferer. Ein altes Darbringungsgebet steht auch Wilson S. 141: Pro anima famuli tui Illius, domine, tibi sacrificium [deferentes?], supplices exoramus, ut ad tuam misericordiam conferendam perpetuam dignanter ejus vota perficias (vgl. 265 für die Braut, 269 auf den Geburtstag, 269 für eine Unfruchtbare, 273 gegen Krieg); Wilson S. 149: Suscipe, quaesumus, domine, hostias famuli et levitae tui Illius, quibus mentium nos tui nomine devotarum, et a terrenis contagiis expiari et coelestibus contulisti propinquare consortes (vgl. 152). Oblatis hostiis (159), muneribus nostris precibusque susceptis (150) oder ähnliche Formeln sind hier außerordentlich gewöhnlich, wir hören von munera, hostiae, sacrificia usw., man erfleht von Gott, diese Gaben gnädig anzunehmen.

Oft ist mit diesen Gebeten eine Bitte verbunden, daß der Geist die Geber heilige, daß sie Gott angenehm seien, oder daß der Geist über sie komme, eine Sitte, die wir oben oft in Verbindung mit der Darbringung haben belegen können, und die für die spätere Geistepiklese im technischen Sinne leicht einen Anknüpfungspunkt bieten konnte. Einige Beispiele mögen hier angeführt werden: Hostias populi tui quaesumus domine miseratus intende et ut tibi reddantur acceptae conscientias nostras sancti spiritus salutaris emundet adventus (Wilson 121). Deus qui legalium differentias hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe sacrificium [a] devotis tibi famulis et pari benedictione sicut munera Abel justi sanctifica, ut quod singuli obtulerunt ad majestatis tuae honorem, cunctis proficiat ad salutem (Wilson 225). Munera domine tibi dicata quaesumus sanctifica, et per eadem nos placatus intende (242).

Was aber einst nur ganz allgemein gedacht war, erhielt, wenn die Gaben bald als Hostie, als Leib und Blut des Herrn gedacht wurden, einen ganz bestimmten technischen Sinn. Die Heiligung der Gaben beginnt ihre Verwandlung in Leib und Blut des Herrn zu bedeuten. Aber wie äußerlich, oberflächlich nicht selten diese Gedanken sich über die alten lagern, bezeugen oft unsre Gebete. Domine deus noster, qui in his potius creaturis quas ad fragilitatis nostrae subsidium condidisti, tuo quoque nomini munera jussisti dicanda constitui, so heißt es, offenbar mit Bezug auf eine Gabendarbringung, aber die Fortsetzung ist anders gemeint: tribue quaesumus ut et vitae nobis praesentis auxilium et aeternitatis efficiant sacramentum (Wilson 37. 127). So haben wir Wilson 120 eine Geistepiklese: Virtute sancti spiritus domine munera nostra continge, ut quod solemnitate praesenti suo nomini dedicavit, et intelligibile nobis faciat et aeternum. Ähnlich ist wohl auch das Gebet Wilson 222 zu beurteilen: Ecclesiae tuae, domine, munera sanctifica, et concede, ut per haec veneranda mysteria pane coelesti refici mereamur (vgl.

220), oder 137: Omnipotens sempiterne deus, qui gregalium differentias hostiarum in unius hujus sacrificii perfectione sanxisti, respice propitius de throno gloriae tuae, et super hoc altare benedictionis tuae munus effunde, ut in eo sic temporales hostiae consecrentur, ut perpetuae vitae sumentibus procurent substantiam. Alles scheint für die orientalische Geistepiklese bereit zu liegen, und doch bricht diese nicht durch, und zwar deswegen nicht, weil im Abendlande die Konsekration auf ganz andere Momente der Liturgie zurückgeführt wird (vgl. unten). Das Vorkommen dieser Gebete bezeugt doch auch, daß einst die Darbringung mit dazu gehörigen Gebeten auch im Occident geherrscht hat, wenigstens in der römischen Kirche.

Die alte römische Liturgie scheint also viel verwandter mit den inoffiziellen Messen als mit der später herrschenden gewesen zu sein. Jene sind offenbar alte Reste einer einst weit lebendigeren Praxis. Die römische Liturgie ist ganz auf Darbringungsgebete aufgebaut, die jetzt als Meßopfergebete verstanden werden, eine Wandlung, die hier wie im Orient den Sinn der alten Gebete vollständig verändert hat. Aber auch wo der römische Meßkanon so verstanden wird, lebt doch die alte Darbringung, wie es scheint, fort, zwar in den vorbereitenden Teil der Messe zurückgedrängt; dort finden wir Gebete, die einst auf dem Höhepunkt der eucharistischen Feier zu Hause waren. Und als ein solcher vorbereitender Akt muß die Gabendarbringung mit dazu gehörenden Gebeten, wenigstens in weiten Kreisen, bis spät ins Mittelalter fortgelebt haben, um doch zuletzt auch hier dem Meßopfergedanken untergeordnet zu werden.

Eine Untersuchung der übrigen abendländischen, also nicht-römischen, Liturgien wird dies Resultat bestätigen.

2. Die mailändische Liturgie.

Nur zögernd darf man bei dem jetzigen Stand der Untersuchung eine Aussage über den zweiten großen Zweig der abendländischen Messe, über die ambrosianisch-mailändische, wagen. Als sehr wahrscheinlich dürfen wir annehmen, daß die alte mailändische Liturgie mit der gallischen und der spanischen eng verwandt gewesen ist, und daß sie dann vollständig von der römischen (reformierten) Messe überwuchert wurde. Im Vorübergehen sei daran erinnert[78], daß wir die alte, von dem römischen Meßkanon unabhängige, mit der spanisch-gallischen Liturgie eng verwandte Anaphora dieser Messe noch besitzen. Sie hat sich in zwei Stücken in der Gründonnerstags- und der Charsamstags-Taufmesse erhalten. In der gewöhnlichen Gottesdienstordnung aber steht bei allen, auch den ältesten Zeugen freilich der römische Meßkanon mit geringer Variation in absolut autoritativer Geltung. Für den voranaphorischen Teil der Messe sind wir noch mehr auf reine Vermutungen angewiesen. Das Schema, das Ceriani[79] nach ältesten Zeugen für den Bestand der ambrosianischen Messe vor dem 11. Jahrhundert aufstellt, zeigt für unsren Abschnitt die strengen römischen Formen mit einigen wenigen mailändischen Eigentümlichkeiten. Aber es wird sich fragen, ob gerade die ältesten Zeugen der offiziellen

[78] Vgl. Altchristliche Liturgien I, S. 42.
[79] Notitia liturgie Ambrosianae, Mediol. 1895, p. 4ff.

mailändischen Messe uns einen wirklichen Einblick in den Werdegang der mailändischen Liturgie gestatten. Sie zeigen nur die damals absolute Vorherrschaft der römischen Messe. Es könnte aber möglicherweise die Entwicklung so gegangen sein, daß nach einem Zeitalter des vollkommenen Sieges Roms über Mailand allmählich wieder Stücke der alten mailändischen Messe, bezw. des gemeinsamen abendländischen Bestandes eingedrungen sind, und daß uns gerade die jüngeren Zeugen so noch alte wertvolle Bestände gerettet hätten. Wenn daher Ceriani die Editio der mailändischen Messe des Karl Borromeo vom Jahre 1560 für deren allerschlechtesten Zeugen erklärt, so möchte ich[80] zögern, dies Urteil zu unterschreiben. Wir haben doch schon oben gesehen, daß diese Formeln des Offertoriums, die die Ausgaben von 1560 über die Texte Cerianis hinaus bieten, mit älteren römischen Formeln übereinstimmen, die wir z. B. in den Sakramentarien Martènes belegen konnten, aber auch in der spanischen und gallischen Messe. Das macht wahrscheinlich, daß hier noch älteres, zum Teil sehr altes und gemeinsames Gut der abendländischen Überlieferung, die vielleicht ihr ältestes Zentrum gerade in Mailand besaß, vorliegt. Es scheint mir leichter, in dieser Weise mit dem Bestand der Überlieferung zurechtzukommen, als durch eine Annahme, daß in die feste, schon herrschende römische Liturgie, die ja direkt auf Einheitlichkeit berechnet war, noch so spät – nach dem 10. Jahrhundert – alte gallische oder spanische Formeln plötzlich Eingang finden konnten.

3. Die mozarabische Liturgie.

Von dem allgemeinen gallikanischen Typus weicht die mozarabische Messe ziemlich stark ab. Das scheint besonders die ältesten Zeugen zu betreffen. Hier wie überall ist man aber allmählich bestrebt, die verschiedenen Liturgien einander anzunähern, und die meisten der uns überlieferten Texte sind offenbar von der später souverän herrschenden römischen Messe mehr oder weniger stark beeinflußt. Die Schwierigkeit unsrer Untersuchungen liegt eben darin, daß die Texte nie rein vorliegen, sondern für die ältere Zeit stets rekonstruiert werden müssen.

Wie eine jüngere Zeit auch alte Texte mit den Brillen ihrer eigenen Gewohnheiten betrachtet, dafür zeugen schon die Rubriken der Gebete in den Manuskripten, die zwar bisweilen alt sind, aber auch nicht selten aus fremden Meßformularen stammen und gar nicht für die Gebete passen, über denen sie jetzt stehen.

Ein dies beleuchtendes Beispiel bietet die Handschrift der mozarabischen Missa omminoda, die Férotin S. 233ff. bringt, wo zu jedem der betreffenden Gebete die Charakterisierung Isidors[81] an den Rand geschrieben ist. Aber die Gebete scheinen nicht selten mit den Rubriken wenig Verwandtschaft zu haben. Das erste Gebet[82] z. B. ist ein typisches Ablutionsgebet des Priesters. Das zweite Gebet[83] ist eine Art allgemeinen Kirchengebets: es wird gebetet

---

[80] Ich folge hierin Bousset (in seinem Ms.).

[81] Man findet dieselbe Charakterisierung auch im Briefe des Etherius und Beatus ad Elipandum Migne P. L. 96, 939.

[82] Isidor hat für dies Gebet: Prima missae oratio admonitionis est erga populum, ut corda eorum excitentur ad exorandum deum.

[83] Im Marginale die Rubrik Isidors: secunda invocationis ad deum est, ut clementer suscipiat preces fidelium oblationesque eorum. Hier hat dann die Gaben-

für den Glauben und Frieden der katholischen Kirche, für die Vergebung der Sünden (vgl. das dritte Gebet Isidors); in der Fortsetzung heißt es: infirmis salutem, lapsis reparationem, tribulatis gaudium, captivis redemptionem, oppressis relevationem, itinerantibus prosperitatem, terrae suae pacem et defunctis fidelibus requiem sempiternam propitius tribuere dignetur[84]. So hören wir hier nichts von der gnädigen Annahme der Opfergaben, aber ein derartiges Gebet, offenbar aus seinem alten Zusammenhang gerissen, findet sich im vorbereitenden Teil der Messe Férotin S. 231, zwar stark verallgemeinert. Das Ältere bietet wohl die Handschrift M: concede nobis domine, ut qui sanctis altaribus tuis votivam oblationem offerimus (nosmetipsos offeramus . . .).

In der alten mozarabischen Messe hat hier — wie es auch Isidor bezeugt — die Gabendarbringung stattgefunden. Alt ist daher sicher die Rubrik: nomina offerentium. Die Namen der Darbringer werden also hier vorgelesen, nach einer Kommemoration der heiligen Jungfrau, der Märtyrer und der Apostel, offenbar zur Verstärkung der Fürbitte[85]. Die Namennennung erfolgt mit der altertümlichen Formel[86]: offerunt sacerdotes dei nostri oblationem domino deo papa romensis Ille et Illi, et reliqui. Item offerunt universi presbyteres et diacones, facientes commemorationem pro se et omni clero, vel universa fraternitate. Offert famulus dei Ille cum uxore et filiis vel omnibus fidelibus suis: ut eos dominus in bonis operibus adjuvare et conservare dignetur. Offert universus populus, ut dominus exaudiat preces et orationes eorum. So hören wir also hier, in welcher Ordnung die Darbringung stattfand: zuerst Bischof und Priester, dann die übrigen Kleriker, zuletzt die Gläubigen[87]. Die Darbringung beherrscht offenbar diese Formeln.

---

darbringung stattgefunden, denn für das folgende Gebet notiert Isidor: effunditur pro offerentibus sive pro defunctis fidelibus, ut per eorum sacrificium veniam consequantur.

[84] In der Jakobus-Liturgie Migne P. L. 85, 536ff. steht ein Gebet, „daß dies Opfer angenehm sei, welches wir dir darbringen für unsere Verschuldungen und Versündigungen, zur Erhaltung der hl. katholischen Kirche und für die Bekenner des apostolischen Glaubens". Aber es ist zu beachten, daß dies Gebet jetzt in die Vormesse versetzt worden ist, wie auch, daß das Opfer nicht mehr die Darbringungen der Frommen, sondern Leib und Blut des Herrn sind. Hier ist die Veränderung mit den Händen zu greifen.

[85] Und doch scheinen diese Namen offenbar aus dem Schema herauszufallen. Wahrscheinlich stand auch hier wie sonst ursprünglich ein Fürbittengebet für die Gestorbenen, in erster Linie dann für Märtyrer und andere Glaubenshelden; die Fortsetzung ist ja: item pro spiritibus pausantium Hilarii . . . (eine Reihe großer Namen werden erwähnt). — Noch deutlicher scheint dies in Missale Stowe (Warren 237—240): . . . offert senior noster N. presbyter, pro se et pro suis et pro totius ecclesiae coëtu catholicae, et pro commemorando anathletico gradu venerabilium patriarcharum, prophetarum, apostolorum et martyrum et omnium quoque sanctorum ⟨ut pro nobis dominum deum nostrum exorare dignentur⟩: dann folgen die Namen, sämtlich im Genitiv, was also die Interpolation der eingeklammerten Worte sicher macht.

[86] In der Jakobus-Liturgie steht diese Vorschrift in der Vormesse (Migne P. L. 85, 542).

[87] Ausdrücklich wird in der Jakobus-Liturgie vermerkt, daß das Volk seine Opfergaben bringen solle (auch der Priester kann selbst darbringen): tunc offerat sacerdos ⟨hostiam⟩. Daß das letzte Wort spätere Veränderung ist, bezeugt die parallele Formel für das Volk: Postea offerat populus. Dabei wird noch „das Opferlied" (sacrificium) gesungen, verschieden für verschiedene Feste. Zu jedem Darbringer spricht

Daß hier die Namen der Opfernden wirklich einst ausdrücklich proklamiert wurden, bezeugt auch die Rubrik des folgenden Gebetes: post nomina. Hier wird gebetet um die gnädige Annahme der jetzt dargebrachten Gaben und zwar sowohl der Lebenden (accipe ... vota et nomina quae coram tuo altario conspicis recensiri), wie der Toten (und zwar unter Namennennung bestimmter Toten). So scheinen also das zweite und dritte Gebet eigentlich nur künstlich auseinander gerissen zu sein.

Es folgt wie bei Isidor das vierte Gebet ad pacem. Bemerkenswert ist dabei, daß in der mozarabischen wie auch in der gallischen Messe der Friedenskuß mit dem dazu gehörigen Friedensgebet an dieser Stelle, d. h. am Schluß des Offertoriums, steht. Nur noch an einer Stelle der Meßüberlieferung finden wir hierzu eine Parallele, nämlich in der nestorianischen Liturgie. In der überwältigenden Mehrzahl der morgenländischen Zeugen steht dagegen der Friedenskuß ganz zu Beginn der Messe der Gläubigen und vor der Darbringung der Gaben oder den Residuen dieses Aktes der Liturgie. Und daß dies das Ursprünglichere ist, geht auch daraus hervor, daß in den meisten mozarabischen Liturgien (vgl. unten) die Rubrik ad pacem offenbar nicht mit den Gebeten stimmt, die diese Überschrift tragen, wie auch daraus, daß die folgenden Gebete eigentlich nichts Neues im Verhältnis zum Vorhergehenden bringen.

In der Missa omminoda folgen nämlich jetzt einige Wechselrufe zum Einleiten der Illatio. Diese ist durch das „dignum et justum“ eingeleitet und endigt mit dem Sanctus. Aber sie hat hauptsächlich einen ganz anderen Inhalt, wie aus folgenden Sätzen hervorgeht: ... deposco, ut oblationem hanc famulorum tuorum benigne suscipias[88], egrotantibus medellam salutis inpertias, locum lucis et refrigerii animabus defunctorum fidelium tribuas ... Der Hauptinhalt dieses Gebetes hat also wenig mit dem „dignum et justum“ wie mit dem Sanctus zu tun, man könnte sogar die Frage stellen, ob wir nicht hier vor späteren Zusätzen stehen. Im Post sanctus[89] klingen ähnliche Gedanken. Aber ganz unvermittelt und unter der Überschrift Missa secreta treten hier die Stiftungsworte auf, so eingeleitet: Dominus noster Jesus Christus in qua nocte ... Das ist

---

der Priester: Centuplum accipias et vitam aeternam possideas in regno dei (Migne P. L. 85, 414. 536–537). Alles dies steht, wie schon oben bemerkt worden ist, in der Vormesse. (Auch Isidor I 14 verlegt die offertoria quae in sacrificium canuntur dorthin, erst danach beginnt er I 15 den ordo missae). Und doch ist dabei das Rezitieren der Namen von der Darbringung selbst entfernt und noch in der eigentlichen Messe beibehalten: das memento pro vivis erst Sp. 558 unmittelbar vor Pater und Kommunion.

Ähnliche Formeln wie die eben zitierten kennt Burchard von Straßburg († 1505) für die deutsche Messe (nach Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgie II 1912, S. 122).

[88] Handschrift A hat hier: ut oblationem sanctae ecclesiae tuae pro diversis necessitatibus offerentem benigne suscipias, sacerdotum tuorum non crimina sed precem intendas, levitarum ministeria in disciplina pacis adsumas ...; die Fortsetzung ist dann mit unserm Manuskript parallel. – Das Gebet ist hier zu einem Ablutionsgebet des Priesters verwandelt.

[89] Hier stehen im Marginale die Worte Isidors: pro sexta exhinc accedit confirmatio sacramenti, ut oblatio, quae deo offertur, sanctificata per spiritum sanctum Christi corpori ac sanguini conformetur. Das stimmt wenig mit dem jetzt folgenden Text bei Férotin, paßt eigentlich nur für eine Verwandlungsepiklese, wozu höchstens ein schwacher Ansatz im Post Pridie zu finden ist.

beachtenswert, weil das folgende Gebet Post pridie heißt. Das zeigt also, daß diese Rubrik nicht für die Messe geschaffen ist, in der sie jetzt steht, sondern mechanisch von einer anderen Messe (wo die Stiftungsperikope so begann) übernommen worden ist[90]. Verdanken wir überhaupt dieser Rubrik das Vorkommen der Stiftungsworte in der mozarabischen Messe (vgl. unten)?

Unter der Rubrik oratio dominica folgt nun, vollständig unvermittelt, das Vaterunser und dann eine Dublette zum oben angeführten zweiten Gebet Isidors[91]: Deus qui concedis orandi mysterium, tribue orationis effectum. Orantium suscipe votum et tribue . . . Folgt die Interzessio der heiligen Jungfrau, der Apostel und der Heiligen. Das folgende Fürbittengebet ist deutlich römisch beeinflußt: . . . diesque nostros in tua pace dispone . . . pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum in pace diffusa, una cum famulo tuo patre nostro Illo episcopo, et omni clericorum ac monachorum ejus collegio vel cum omnibus orthodoxis et apostolicae fidei cultoribus.

Memento etiam domine famulorum famularumque tuarum Illorum et Illarum . . . seu omnium circum adstantium quorum tibi fides cognita est et nota devotio vel qui se nobis in fide tua commendaverunt et nomina simul cum calamitatibus, pressuris atque miseriis tibi pio domino commendanda . . .[92].

Tribue etiam domine requiem aeternitatis animabus famulorum famularumque tuarum Illarum vel omnium defunctorum, qui nos precesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis, quorum hic et ubique corpora requiescunt, quorum spiritus de hac luce migrare fecisti, quorumque nomina penes nos adnotata sunt et super altaria tua posita esse videntur vel pro quibus eleemosynas ad exorandum accepimus. Ipsis domine et omnibus in Christo quiescentibus (usw. wie in der römischen Messe).

Laboriosam quoque servi tui Illius vitam dextera tua protege a peccatis et a malis omnibus erue et post cum sanctis tuis aeternum participium tribue. Nach einer doxologischen Formel kommt jetzt der Akt der Konsekration[93] und Kommunion.

Daß dies zweite Gebet das jüngere ist, scheint mir daher wahrscheinlich, weil es römischen Einfluß zeigt. Auch verstehen wir leicht, daß eine spätere Zeit, die die Darbringung nur als vorbereitenden Akt betrachtete, bestrebt war, die Bittgebete mit dem Meßopfer zu verbinden[94], um ihnen die größtmögliche Kraft zu verleihen.

Überhaupt erscheinen die Gebete nach dem Herrengebet wenigstens im

---

[90] Duchesne p. 230 schließt umgekehrt daraus, daß einst die Stiftungsworte mit Qui pridie begonnen haben, was mir methodisch falsch erscheint.

[91] Dies Gebet fehlt charakteristischerweise in A und fast ganz in M.

[92] Hier wird fast ein ganzes allgemeines Kirchengebet angehängt. Die Namen werden vorgelesen ganz wie im Post nomina-Gebet, ebenso auch das erwähnt, wofür geopfert wird.

[93] Durch das Einsenken eines Brockens eines schon konsekrierten Brotes in den Kelch.

[94] Darüber vgl. unten.

jetzigen Zusammenhang nicht ganz gut bezeugt. Kanon 18 des 4. Konzils zu Toledo sagt uns: Nonnulli sacerdotes post dictam orationem dominicam statim communicant et postea benedictionem populo dant, quod deinceps interdicimus; sed post orationem dominicam et conjunctionem panis et calicis benedictio in populum sequatur: et tunc demum corporis et sanguinis domini sacramentum sumatur. Man scheint also Messe ohne alle jene die Konsekration und Kommunion betreffenden Formeln gefeiert zu haben. Die sieben Gebete Isidors scheinen in gewissen Kreisen wenigstens allein als Messe verwendet zu sein.

Aber wie wir jetzt diese Gebete kennen, scheinen sie ursprünglich nur um die Gabendarbringung orientiert zu sein. Sie sind Gebete um die gnädige Annahme der Opfergaben der Gläubigen. Die Rubriken sind irreführend. Die Stiftungsworte wie der Gedanke der Verwandlung der Elemente scheinen ursprünglich diesen Gebeten fremd zu sein. Ohne direkte Abhängigkeit scheint die mozarabische Messe also in diesem Hauptstück einst der ältesten römischen Messe stark ähnlich gewesen zu sein.

Noch ein Beweis dafür, daß jene Gebete nur die Gabendarbringung betreffen, ist das plötzliche Auftreten eines Laudes[95] in der Missa omminoda unmittelbar vor dem Herrengebet (Férotin S. 239), und zwar in der charakteristischen Abfassung: Suscipiatur domine sacrificium nostrum in conspectu tuo, ut placeat tibi. Diese Gesänge sind nämlich die die Darbringung[96] bezw. den Einzug der Elemente begleitenden Hymnen[97]. Sie treten hier plötzlich mitten im jetzigen „Meßopfer" auf, ein Tatbestand, den ich am besten so zu verstehen glaube, daß das Opfer dieser Liturgie ursprünglich nicht das Meßopfer, sondern die Gabendarbringung gewesen ist, und daß auch nach jener Wandlung die alten Opfergesänge auf dem neuen Höhepunkt der Liturgie geblieben sind.

Ist diese Rekonstruktion der alten mozarabischen Liturgie einigermaßen richtig, finden wir also hier wieder eine Meßliturgie, die ganz und gar auf dem Darbringungsgedanken aufgebaut ist, und welche erst durch die Zusätze zu einer Meßopferliturgie umgeschaffen worden ist.

Nun scheinen mir eine ganze Reihe mozarabischer Messen, die in charakteristischen Stücken von der Missa omminoda abweichen, jene Rekonstruktion zu bestätigen. Als Beispiel nehme ich die missa pluralis pro eis qui in natalicia martyrum vota sua domino offerunt, die Férotin S. 319ff. publiziert ist, verzeichne aber einige andere Parallelen in den Anmerkungen. Die Messe beginnt hier direkt[98]: Adtende domine propitius oblationem fidelium tuorum Illorum eosque sereno vultu in hac sua devotione aspiciendo ad meliora sustolle ... Votum ipse accepta, opus dirige, desiderium proba, exaudi precem, cumula studium, conple conatum, perfice fructum, auge profectum, ut dum omnis spes eorum in te conlocatur, divitem misericordiam tuam et in presentibus capiant fructum et spem de futuris adquirant[99], ut in presentis vitae spatia

---

[95] Die hier stehende Rubrik wäre dann anderer Art als die oben erwähnten.

[96] Isidor, de eccl. officiis I 14, definiert offertorium so: Offertoria, quae in sacrificiorum honore canuntur ... quando victimae immolabantur ...

[97] Vgl. Duchesne, S. 217.

[98] Das Gebet Férotin 234 findet sich im Marginale des Rituals M.

te custodiente in pace pertranceant et futuri regni beatitudinem te juvante atque miserante bene operando fideles obtineant[100]. Das Gebet ist ein typisches Darbringungsgebet um gnädige Annahme der geopferten Gaben und Lohn in dieser und in der zukünftigen Welt.

Auch hier folgt dann das Gebet Post nomina[101]. Auditis nominibus offerrentium, mit dieser charakteristischen Formel, die ja deutlich das Rezitieren der Namen der Opferer voraussetzt, beginnt das Gebet, und fährt so fort: deprecamur sanctam clementiam tuam, domine sancte, pater omnipotens, aeterne deus, ut votum famulorum tuorum Illorum benigne suscipias et suscepta multiplicando benedicas, habeasque ea rata, sicut Abel alumni tui habuisti suscepta libamina. Nam si qua in honore sanctorum tuorum Illorum venerandis tuis altaribus munuscula obtulerunt, tu eis ditiora dona clemens largitor indulge. Oramus te quoque et pro his qui nos in pace unica precesserunt, ut eos tu, domine, ab extuantibus gehennae ardoribus extraneos reddas, et ad tuae promissionis dona perducas[102]. Es folgt der Friedenskuß (... oblata adtende benignus, et devotionem eorum placitam semperque acceptam in conspectu majestatis tuae clementer adtende ...)[103].

In der jetzt folgenden Illatio treten diese Gedanken wieder hervor. Zwar hören wir zuerst einige Wendungen, die an die gewöhnlichen anklingen, jedoch ohne je von dem Leiden des Heilands ein Wort zu sagen, aber dann heißt es, dem oben dargelegten Gedankengang folgend: ... te, deus pater omnipotens, supplices deprecamur ac petimus, ut oblationem famulorum tuorum, quam tibi pro eorum salute et vitae felicitate in honore sanctorum tuorum offerimus, propitius acceptare digneris ... ut dum fidelia vota persolvunt suisque te cupiunt placare muneribus et praesentibus bonis, te largiente, fruantur et aeternae beatitudinis premia consequantur[104]. Es folgt das Sanctus mit Post-sanctus und, wie oben, das Post pridie. Aber nichts spricht dafür, daß hier wirklich die Stiftungsworte vorgelesen worden sind[105]. Die eingesetzten Rubriken sind allem Anschein nach ein Versuch eines Abschreibers, mit dem ihm überlieferten Material zurecht zu kommen. Die oben referierten Gedanken werden offenbar fortgesetzt: ... te petimus et rogamus, omnipotens pater, ut accepta habeas et benedicere digneris haec munera et haec sacri-

---

[99] Ähnliche Gedanken im ersten alternativen Gebet.

[100] Vgl. entsprechende Gebete 305. 307. 310.

[101] Ritual M hat hier im Marginale die Namen der Heiligen, Marias usw. verzeichnet.

[102] Dieselben Gedanken auch in den Post nomina-Gebeten S. 285. 305. 307. 310. 327.

[103] Vgl. auch S. 305. 308. 310. 328.

[104] Vgl. S. 305. 308. 311. 328.

[105] Das geht nun auch aus ihrer Stellung in den mozarabischen Messen, wo sie überhaupt zitiert sind, hervor. In der Jakobus-Messe stehen sie erst (Sp. 550) nach dem „Adesto"-Gebet (das doch einer Art Epiklese entspricht). Noch eigentümlicher ist ihre Stellung in der Charfreitagsmesse, die überhaupt sehr alte und eigenartige Züge aufweist. Ein erstes Mal stehen sie nach dem Post pridie unter der Überschrift Ad confractionem panis (also deutlich eingeschoben), ein zweites Mal nach allen hier behandelten sieben Gebeten mit dazu gehörigem Segen und unter der Überschrift: Ad accedentes.

ficia illibata, quae tibi inprimis offerimus pro tua sancta ecclesia catholica, quam ... Memorare etiam quaesumus domine servorum tuorum qui tibi in honore sanctorum tuorum Illorum reddunt vota sua ... ⟨quorum oblationem benedictam ratam rationabilemque facere digneris, quae est imago et similitudo corporis et sanguinis J. Chr. ...⟩[106]. Wie in der Missa omnimoda folgt (nach dem Pater) eine Benediktion des Inhalts, Gott möge den Opfernden ihre Opfergaben vergelten[107].

So sehen wir hier in der Hauptsache denselben Aufbau wie in der oben besprochenen Messe. Auch hier nach dem Gebet für die Darbringer das für die, für welche geopfert wird, für die Verstorbenen, für die Kirche u. a. Und hier finden sich Anklänge an die Kanones 26. 27 in der Illatio und in Verbindung mit dem Gebet für die Darbringer, während erst danach die römischen Kanones 19. 20 im Post Pridie auftreten[108].

Nun könnte vielleicht gegen die Verwendung dieser letzten Messen eingewendet werden, daß sie sämtlich Votivmessen sind. Aber das kann nicht den Wert der Schlüsse verhindern, da wir ja anderswo eben dieselben Gedanken, ja dieselben Formeln eben als zu dem gewöhnlichen Abendmahl gehörend belegen können.

So bringt uns die mozarabische Überlieferung Messen, deren formulierte Gebete sich nur um die Gabendarbringung drehen; diese scheint für diese Menschen die Hauptsache gewesen zu sein. An sie fügen sich die Gebete als ihr Komplement, und dabei können diese Gebete alles mögliche enthalten.

Das mozarabische Meßformular (Férotin 332) bringt sogar auch eine besondere oratio post nomina offerentium dicenda in quacumque missa, die angeblich durch Konzilienbeschluß festgestellt ist[109]. Die beigebrachte Motivierung ist sehr einleuchtend. Inventum enim in eodem concilio extitit, etiam a peritissimis viris in oratione expetere quae penitus non licet orare. Multi enim contra praecepta divina mortes inimicorum, affectiones rerum, convicia retributionum expectantes a regno dei se dividunt[110]. Wir sehen hieraus, wie frei bis jetzt diese Darbringungsgebete für den Augenblick formuliert worden sind, und wie dort alle Angelegenheiten der Opferer vor Gott gebracht wurden, so daß man sich dabei sogar den Tod seiner Feinde erbat und ähnliche Wünsche vortrug. Um

[106] Der Einfluß des römischen Meßkanons ist ja hier evident. Aber was hier auf die Verwandlung der Elemente geht, ist in anderen Messen weit primitiver, vgl. z. B. 311. 329: ... facias acceptabilia, ut per spiritum tuum sanctum sanctifices, et corda simul et corpora a peccatis expurges, ut ⟨dum corda nostra Christi corporis sanctificatione purificas⟩ et preces eorum exaudias et holocaustum nostrum in odorem suavitatis accipias. Vgl. 306. 309.

[107] Vgl. hier S. 306. 309. 311.

[108] Das ist also gewissermaßen die von Drews supponierte Ordnung. Aber vergleichen wir damit die übrigen Messen, wird es sogleich klar, wie unberechtigt es wäre, daraus irgend welche Schlüsse für jene Messe zu ziehen. Offenbar sind hier noch keine feste Formen, noch keine feste Ordnung vorhanden. — Vgl. auch das Post sanctus 328.

[109] Der hier erwähnte Felix † um 700.

[110] Kanon 5 des Konzils zu Toledo (694) gibt uns ein anderes Beispiel, wie die Messe mißbraucht werden konnte; er handelt de his qui missam defunctorum pro vivis audent malevole celebrare. Ein deutlicheres Beispiel für die magisch-sympathetische Kraft der Messe kann es nicht geben.

so etwas zu vermeiden, ist also unser Gebet vorgeschrieben. Der Inhalt des Gebetes vermeidet so vollständig wie nur möglich jeden irdischen Wunsch und redet eigentlich nur von geistigen Gütern, aber die uns wohlbekannten Glieder der Darbringungsgebete finden sich auch hier: Priester, Obrigkeit usw. Das Verbot bezeugt aber, wie mannigfach die Angelegenheiten waren, die die volkstümliche Frömmigkeit bei der Darbringung vor Gott brachte, und beweist dadurch auch indirekt die große Popularität dieses liturgischen Aktes.

Der Einfluß Roms ist offenbar dahin wirksam gewesen, diesen Akt in den Hintergrund zu drängen und an seine Stelle das Meßopfer ins Zentrum der Liturgie zu stellen. Je weniger Einfluß dieser Tendenz die Messen aufweisen, desto primitiver scheinen sie mir zu sein. Die meisten der von Férotin publizierten Messen verraten noch, daß die Darbringung lebendig in der Kirche fortlebte, und noch Isidor rechnet die dazu gehörigen Gebete zur eigentlichen Messe, obgleich man zweifeln könnte, ob er noch die Darbringung selbst kennt.

Die Jakobus-Liturgie rechnet offenbar die in Frage stehenden Gebete zu den vorbereitenden, und eine ganze Reihe von ihnen finden sich hier im Offertorium. Nach der Segnung von Brot und Kelch folgt zunächst folgendes Gebet[111]: Hanc oblationem quaesumus domine placatus admitte et omnium offerentium [et] eorum, pro quibus tibi offertur, peccata indulge per Christum dominum nostrum. Ganz klar liegt hier die uns längst vertraute Fürbitte für die Gabendarbringer (und diejenigen, für welche sie darbringen) vor.

Daran schließt sich ein zweites Gebet[112]: In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur domine a te et sic fiat sacrificium nostrum, ut a te suscipiamur hodie ut placent tibi domine deus. Dann folgt die Rubrik: postea offerat populus. In einem alten Ordo (bei Migne 151, 886 ex codic. Fontavellan.) findet sich dazu eine höchst bemerkenswerte Parallele (unter der Überschrift: quando quis offert oblationem presbytero!): In spiritu humilitatis et in animo contrito tibi deo ... meo hostiam offero pro remissione omnium peccatorum meorum et cunctorum fidelium vivorum atque mortuorum. Durch den Vergleich erkennen wir noch deutlich, wie ein Gebet des darbringenden Gläubigen in der mozarabischen Messe in ein priesterliches Meßgebet umgewandelt worden ist.

Das wird noch deutlicher durch die Fortsetzung des Ordo: S a c e r d o s o b l a t i o n e m a c c i p i e n s dicat: Suscipe[113] sancta trinitas hanc oblationem, quam tibi offert famulus tuus, et praesta, ut in conspectum tuum tibi placens acsendat. Darauf folgt, mit derselben Formel eingeleitet, ein Gebet für die Seelenruhe der Verstorbenen.

Die Jakobus-Messe hat aber dann: Per misericordiam tuam deus noster in cujus conspectu sanctorum apostolorum et martyrum confessorum atque virginum n o m i n a r e c i t a n t u r. Amen. Es folgt die

---

[111] Das Gebet findet sich bemerkenswerter Weise wörtlich wieder in einem alten ordo missae bei Martène de antiquis ecclesiae ritibus I c. IV art. XII p. 540 (ex mscr. Sacrament. Moysacensis monast. nunc Bibl. Colbertinae no. 428 anno 800). Und zwar steht es als besonderes Stück hinter dem Sanctus vor dem römischen Meßkanon.

[112] Der Passus kehrt wörtlich im üblichen Text der römischen Messe wieder (Kanon 14).

[113] Auch hier ist die römische Messe (Kanon 17) zu vergleichen. Ähnliche Formeln bei Martène, vgl. oben, und in der ambrosianischen Messe (bei Pamelius I 298).

oben zitierte Formel: Offerunt deo domino oblationem sacerdotes nostri etc.; und das Gebet (Sp. 545): Suscipe Jesu bone in hoc natali Jacobi apostoli tui offerentium vota et refrigerium praesta spiritibus defunctorum . . et viventibus et defunctis tuae pietatis gratia impendatur[114]. Dann kommt der Friedenswunsch und das Dignum et justum est, Sanctus, Adesto-Gebet mit Stiftungsworten und Konsekration. Mir scheinen aber, mit Ausnahme des Adesto-Gebets und der Konsekration, alle jene Momente eine Annäherung an den römischen Ritus zu bedeuten, die nicht primitiv ist, und die eine Zurückdrängung der Gabendarbringung ausmacht.

Das Ursprüngliche wiederherzustellen, scheint hoffnungslose Arbeit. Altes und Junges, Primitives und Modernes gehen hier ineinander wie so oft in kultischen Angelegenheiten. Ganz fest sind die Gebete wohl noch nicht formuliert, es gibt eine große Fülle zur Auswahl, aber fast sämtliche Gebete müssen ursprünglich für die Darbringung formuliert worden sein. Was nicht mit dieser übereinstimmt, scheint späte und nicht selten verhältnismäßig sehr späte Überarbeitung eines älteren Stoffes zu sein.

Die liturgische Tradition der spanischen Kirche bekräftigt also das schon gewonnene Resultat betreffs der ältesten abendländischen Messe.

4. Die gallikanische Liturgie.

Der Gang der alten mozarabischen Liturgie kann vielleicht durch den der gallikanischen, wie sie uns in der brevis expositio des Germanus[115] und in zahlreichen altgallischen Messen in wesentlich gleicher Struktur vorliegt, bestätigt werden, auch wenn die meisten Gebete einen abgeschliffenen, verblaßten Charakter tragen. Erst das Gebet „post nomina“ zeigt bestimmtere Spuren der von uns verfolgten Gedanken.

In immer wiederkehrenden Wendungen knüpfen diese post nomina-Gebete zunächst an die eben vollzogene Verlesung der Namen[116] an. Daran reiht sich mit fast ermüdender Regelmäßigkeit die Bitte um gnädige und gütige Annahme der Gaben, um Erfüllung der Gebete, Wünsche und Anliegen der Darbringer. Wir finden dabei Wendungen, die schon aus den morgen-

---

[114] Wahrscheinlich stand also hier ursprünglich das Memento für Lebende und Verstorbene.

[115] Voraus ging auch hier wohl wie in der mozarabischen Messe der eigentliche Akt der Oblation, begleitet von den Chorgesängen des Sonus (Mozarab.: Laudes oder Alleluia) und der Laudes-Alleluia (Mozarab.: sacrificium) Duchesne 206. Wenn wir dem Bericht des Germanus trauen dürfen, so wurde schon im 6. Jahrh. der Akt der Gabendarbringung nicht mehr ausgeübt, wohl aber „der große Einzug“, das Hereinführen der Elemente in feierlicher Prozession zum Altar. Der Sonus wurde beim Einzug gesungen, die laudes bei der Niedersetzung auf den Altar. Ursprünglich wird der doppelte Chorgesang (vgl. auch die Chöre: Antiphonia und Offerenda der ambrosianischen Messe) einmal die Darbringung der Gaben von Seiten der Gemeinde, dann die Niederlegung derselben auf den Altar begleitet haben.

[116] Daß diese auch stattgefunden hat, geht nicht nur aus der Rubrik post nomina, sondern auch aus den Formeln hervor: Auditis nominibus offerentium Muratori III 230. 246. 342. 344. (396.) 400. 415. 501. 575; offerentium nominibus recensitis 287. 372. 423. 431 (829: Sacr. Gallicanum); offerentium nomina recitata 272. 291. 293. 295. 376. 378. 385. 393. 404. 409. 511. 758 (Sacr. Gallicanum), nominum serie relata 265, nomina quorum sunt distincte vocata 297, nomina quae vocabulorum sunt pro aetatibus memorata 299, hos quos recitatio commemoravit ante sanctum altare 301, auditis nominibus recensitis 420.

ländischen Liturgien bekannt sind, z. B.: et quod visibiliter exhibent invisibiliter adprehendant (Muratori III 262) oder im Missale Bobbiense: Supplices deprecemur, ut hanc oblationem famuli tui Illius dignanter accipiat. Tribuat ei magna pro parvis, pro temporabilibus praemia sempiterna[117] (Migne P. L. 72. 542, vgl. 571)[118]. Die Bitte für die einmaligen Gabendarbringer wird erweitert in die für die Wohltäter der Gemeinde überhaupt. Besonders charakteristisch ist das Gebet des Bobbiense (Migne P. L. 72, 544): Suscipe propitius oblationem, ... quam tibi offerimus (pro) cunctis benefactoribus nostris tam pro vivis quam mortuis ...; vgl. 543, wo gebetet wird für qui se in nostris orationibus commendarunt ... quorum eleemosynas erogandas suscepimus vel quorum animas ad memorandum conscripsimus vel quorum nomina super sanctum altarium scripta adsunt ... Auch hier erfolgt die Berufung auf die Annahme des Opfers Abels. Gott soll die Gabe annehmen: et accepta ferre ut accepta tulit Abel justi sui munera et Abrahae patriarchae sui hostias (Missale Gothicum Muratori III 246)[119]. Auch Melchisedek spielt hier eine Rolle (z. B. Missale Gothicum Muratori III 372): Recensitis nominibus fratrum carorumque nostrorum oremus dominicam misericordiam, ut in medio Hierusalem in congregatione sanctorum haec nomina sibi faciat ab angelo sanctificationis in beatitudinem aeterni gaudii recenseri[120], sacrificiumque hoc nostrum sicut in praeformationem Melchisedech[121] in virtute sanctificet, preces quoque offerentium hanc oblationem propitiatus exaudiat.

Es scheint unzweifelhaft, daß wir hier in eine ältere Schicht der abendländischen Messen einen Blick werfen können. Gaben sind Gott dargebracht worden, und die Namen der Opfernden sind dann vorgelesen und jene Gebete hinzugefügt. Damit verband sich offenbar früh die Fürbitte für „alle unsre Lieben" namentlich für die Gestorbenen[122]. Die Wendunngen sind mannigfach: nomina eorum, quae recitata sunt, in libro vitae censeas deputari (Mur. III. 378), nomina, quae recitata sunt nostrorum carorum, in coelesti pagina jubeas intimare (385)[123]. Hos quos recitatio commemoravit ante sanctum altare qui in pacem jam tuam ab his sunt

[117] Vgl. Leonianum ed. Feltoe S. 10: munera terrena ... offerimus, ut coelestia consequamur, damus corporalia, ut sumamus aeterna.

[118] Vgl. Muratori III 381.

[119] Vgl. Missale Francorum Mur. III 488 und Bobbiense (Migne P. L. 72, 571): Sint haec in conspectu tuo libenter accepta sicut quondam Abel pueri tui munera tibi ipsa placuerunt.

[120] Vgl. auch III 431: ... deprecemur ut eorum oblationes inter sanctorum dona suscipiat, und ebenda (post secreta): explentes sacrosancta caeremoniorum solemnia ritu Melchisedech summi sacerdotis oblata; vgl. auch III 423.

[121] Zum Verständnis dieses Ausdrucks möge hier das Gebet, das (als Erweiterung des üblichen [römischen] Meßkanons) die ambrosianische Gründonnerstagsmesse hat, herangezogen werden: Hanc igitur oblationem, quam tibi offerimus ob diem jejunii coenae dominicae, in quo dominus noster Jesus Christus filius tuus in novo testamento sacrificandi ritum instituit. — Vgl. auch Isidor, de eccles. offic. I 18.

[122] Wir hören von caris nostris, quorum sunt nomina recitata (Mur. 376), nominum serie relata defunctorum (265), offerentium ac pausantium quae recitata sunt nomina (272), auditis nominibus carorum nostrorum (396).

[123] Vgl. Mur. 293. 295.

vinculis corporeis translati (Mur. 301)[124]. Es wird den Toten (wie den Opfernden) gewünscht, daß sie eingezeichnet werden in die himmlischen Bücher und Tafeln[125], daß Gott sie in Abrahams Schoß ruhen lasse[126], daß er sie aus dem Tartarus herausführe[127], daß ihnen im Jenseits requies und refrigerium, perennis aevi beatitudo, perpetua lux zu Teil werde[128], sie mit den Heiligen teilnehmen an der ersten Auferstehung[129]. Es wird die Fürbitte der Heiligen für sie erfleht[130].

Dabei werden nicht selten Lebende und Tote (bei Namen genannt) direkt zusammengestellt. Sacramentum Gallicanum (Bobbiense) (Mur. 799. 880) heißt es: haec sacrifica quae tibi offerimus, et viventibus proficiant ad salutem et defunctis opitulentur ad requiem aeternam[131]; medelam viventibus, defunctis refrigerium praestet, heißt es Missale Goth. (243); defunctis refrigerium superstitibus indulgentiam (297), defunctis absolutionem viventibus salutem (265), viventibus emendationem et defunctis remissionem peccatorum (400), superstitibus vitam, defunctis requiem tribuas sempiternam (210)[132]. Im Missale Gothicum (426) hat nun das Post nomina-Gebet der Missa dominicalis seinen Inhalt zu einer Art allgemeinen Kirchengebets erweitert: pro pace ecclesiae tuae, pro commemoratione omnium sanctorum, pro sacerdotum et ministrorum puritate, pro regum placabilitate, pro sufficientia rerum et temporum tranquilitate, pro perseverantia virginum et continentia viduarum, pro orphanorum tuitione et poenitentium sublevatione, pro salute omnium viventium et pro requie defunctorum[133]. Das ist nun das erweiterte Gebet, das auch in den orientalischen Messen nicht selten vorkommt. Daß es wirklich alt ist, dafür zeugt der Umstand, daß hier noch Jungfrauen und Witwen offenbar Amtsinhaber sind. Ganz verallgemeinert findet sich ein ähnliches Post nomina-Gebet im Sacramentarium Gallicanum (Mur. 848. 860, vgl. 639 und das Post sanctus-Gebet 429. 512).

Wie in den anderen Messen, sind also auch in den gallikanischen deutliche Spuren einer in der Messe stattfindenden Gabendarbringung vorhanden. Die Gaben sind die Mittel, wodurch man hofft, Gott gnädig stimmen zu

---

[124] Vgl. 409; 330 heißt es: oremus pro his qui offerunt munera domino ... pro se et pro caris suis et pro spiritibus carorum suorum ... ut dominus deus noster preces illorum clementer exaudire dignetur.

[125] Mur. 203. 295. 299. 378. 385. 400. 404.

[126] Mur. 305. 394. 432.

[127] Mur. 253. 269. 283. 432.

[128] Mur. 230. 243. 277. 403. 406. 409. 411. 417. 423. 429. 510.

[129] Mur. 417. 432.

[130] Mur. 265. 272. 280. 283. 330. 337. 397. 400. 403. 428.

[131] Ähnlich Miss. Goth. Mur. 230.

[132] Vgl. auch 400. 403. 420. 423. 426. 342. 575 (Gall. vetus). Auch das post nomina-Gebet in den von Mone edierten Fragmenten Migne P. L. 138, 867, ferner Bobbiense Migne P. L. 72, 467.

[133] Ein paralleles post nomina-Gebet bietet das Bobbiense Migne P. L. 72, 554. Es werden in der Fürbitte erwähnt: ecclesia — sacerdotes — universus clerus — pupilli — vidui — monachi — mercedem operantes — esurientes — nudi — aegrotantes — vincti — peregrinantes — navigantes — poenitentes — peccatores — haeretici. —

Vgl. auch wie im Gebet Mur. 301 eine Fürbitte für die Täuflinge in das Oblationsgebet eingeschoben wird.

können. Die Namen derer, die opfern, und derer, für die geopfert wird, werden ausdrücklich genannt, damit ihnen die Opfer so zugute kommen mögen. Und doch ist offenbar überall dieser Gedanke in den hier vorkommenden Messen stark zurückgedrängt. Wir stehen nur vor den letzten Resten einer einstigen Gabendarbringung. Eine Reihe Wendungen finden sich, die gar nicht mehr für eine Darbringung passen, sondern uns deutlich ahnen lassen, daß die Gaben auf dem Altar nicht gewöhnliche Gaben sind, sondern Leib und Blut des Herrn. Nicht selten sind die Post nomina-Gebete zu ganz blassen Bitten verallgemeinert, die wenig mit den urwüchsigen, konkreten alten Gebeten zu tun zu haben scheinen. Die Rolle der Darbringung ist stark eingeschränkt, es ist ein ganz anderer Gedanke, der jetzt die Messe beherrscht: der des Meßopfers, der Verwandlung der Elemente in Leib und Blut des Herrn. Aber das Alte, Ursprüngliche ist dies hier auch nicht, das ist das altchristliche Opfer, das offenbar einst auch hier ein intensives Leben gelebt hat.

Das Resultat der Untersuchung der abendländischen liturgischen Überlieferung ist für unser Thema im höchsten Grade von Interesse gewesen. Nicht nur haben wir sämtliche Gebete und Züge des orientalischen Kultus, was die Darbringung betrifft, auch für das Abendland belegen können, wodurch also ihr Alter auf eine Zeit zurückgeführt werden muß, wo die liturgische Tradition noch nicht begonnen hatte, sich zu spalten — ein Tatbestand, der auch dadurch gewiß wird, daß sämtliche occidentalische Liturgien dieselbe kultische Praxis voraussetzen — sondern es hat sich auch gezeigt, daß das Abendland viel reichhaltiger, unveränderter als der Orient jene altchristliche Sitte und die an sie sich schließende liturgische Tradition bewahrt und entwickelt hat. Nach den Messen zu urteilen, muß sie bis spät ins Mittelalter gepflegt worden sein, und erst ein konsequenter, bewußter Kampf Roms hat dieser Praxis ein Ende machen können, und die alten Gebete teils verdrängt, teils umgedeutet und an andere Stellen gesetzt.

In reichen, oft wenig wechselnden Formen begegnen uns in diesen Messen Gebete und Wendungen, die sich offenbar an jene altchristliche Kultsitte anschließen. Wir hören die Formeln der Opferer und ihre Bitten, wir hören die Segenswünsche, mit denen ihre Gabe empfangen wurden, wir hören vom Rezitieren der Namen oder ihrem Einschreiben in Listen des Altars. Mit anderen Worten, konkret und lebendig tritt uns hier erst dieser Kultakt vor die Augen. Hier hat er, trotz der Versuche Roms, ihn zu tilgen, die die Liturgien zu bezeugen scheinen., weiter gelebt und reich geblüht. Und wollten wir nach den ältesten Zeugen der Messen urteilen, ist die Darbringung in den breiten Massen außerordentlich populär gewesen, ja drohte nicht selten, die Hauptaufmerksamkeit der Frommen auf sich zu ziehen. An sie knüpfte der gemeine Mann die vielen Angelegenheiten, die ihm am Herzen lagen, und wenn er sich mit seiner Gabe am Altar einfand, meinte er, von Gott Gebetserhörung erwarten zu können. Stark schloß sich dieser ganze Gedankengang an das religiöse Empfinden der Völker, die bald den Hauptbestand der abendländischen Kirche ausmachten, nahe daran, die alten Gedanken des christlichen Mysteriums ganz zu verdrängen. Von diesem auch in den Liturgien sichtbaren Kampf, und was daraus geworden ist, werden wir im Folgenden hören.

Zweiter Hauptteil: Die Bezeugung der Darbringung und ihrer Geschichte in nicht-liturgischen Quellen.

Kap. 3. Die occidentalischen Kirchen.

1. Rom.

Wir haben bis jetzt in den Liturgien Gebete gefunden, die mit einer liturgischen Handlung verknüpft zu sein scheinen, in der die Anwesenden Gaben opferten, d. h. allerlei Gegenstände, besonders Früchte und derartiges auf den Altar niederlegten. Zwar scheint, nach der Entwicklung der Gebete zu urteilen, jene Sitte ziemlich schnell verschwunden und dann nur noch in Rudimenten vorhanden zu sein. Aber für die Richtigkeit der oben gegebenen Konstruktion ist eine Untersuchung der tatsächlichen Vorgänge der Messe, wie sie aus anderen Quellen als den Liturgien selber hergestellt werden können, von größtem Gewicht.

Vielleicht ist es auch hier das Beste, vom Bestand der späteren Kirche auszugehen und von dort aus rückwärts zu schließen. Es wird sich dann bald zeigen, daß auch dort, wo die Sitte der Agape von der Feier des Abendmahls losgelöst war, die Sitte der Gabendarbringung von Seiten der Gemeinde sich viel länger und allgemeiner gehalten hat, als man gewöhnlich anzunehmen geneigt ist. Sie ist es, die lange noch in den verschiedensten Kirchenprovinzen die eigentliche feierliche Handlung (nach dem Schluß der Katechumenenmesse) in eindrucksvoller Form eröffnet.

Besonders interessant ist die Entdeckung, daß sich jene Sitte ungewöhnlich lange in den Gebieten gehalten hat, in denen der römische Meßkanon seine Herrschaft ausübt. Das ist ja eine Bestätigung unsres oben gewonnenen Resultats, daß diese Messe eigentlich nur eine erweiterte und umgedeutete Darbringung ist. Noch ein ordo romanus aus dem neunten Jahrhundert, den Duchesne[1] aus einem Manuskript von St. Amand (Parisinus 974) veröffentlicht hat, enthält eine lebendige und ausführliche Schilderung dieses Aktes[2]. Nach der Verlesung des Evangeliums erhebt sich der Bischof (pontifex) von seinem Sitze ad suscipiendum oblationes a populo und der Archidiakon winkt der Kapelle zu, mit dem Gesang des Offertoriums (offertorium[3]) zu beginnen. Dann begibt er sich ins Schiff und nimmt von den Gläubigen die oblationes (nach dem Zusammenhang die Brotgaben) in Empfang, diese übergibt er dem Subdiakonen und dieser den Akoluthen, die sie

[1] Origines du culte chrétien[5], 475 ff.

[2] Andere Beispiele erwähnt Martène 386 f.

[3] Isidor (14): „De offertoriis. Offertoria quae in sacrificiorum honore canuntur.“

in einem Tuche (sindon) sammeln. Währenddessen nehmen die Diakonen die Schalen mit Wein in Empfang, gießen diese in den Kelch, und wenn dieser gefüllt ist, in ein größeres Gefäß (sciffus = σκύφος). Zuerst wird auf der Seite der Männer, dann auf der der Frauen eingesammelt.

Dann waschen der Archidiakon und die Diakonen ihre Hände[4], und es folgt der zweite Akt: die Aussonderung der eigentlichen Abendmahlselemente aus den dargereichten Gaben. Die Akoluthen wählen aus dem Tuch die Brote aus, übergeben sie [dem regionarius und dieser] dem Archidiakon, und dieser legt die Brote, so viele ihrer zur heiligen Handlung nötig sind (et exinde in crastinum remaneat) in drei oder fünf Reihen auf den Altar. Dann wird der heilige Kelch zubereitet. Zuerst wird der Wein in der Schale, den der Papst selbst darbringt (und der also mit den übrigen Gaben noch nicht eingesammelt war, amula⟨m⟩ oblationari⟨am⟩) in den Kelch gegossen, dann die Gaben der Presbyter und Diakonen, dann wird aus dem Gefäß, in welchem sich der vom Volk gesammelte Wein befindet, in den Kelch gegossen. Darauf wird ein Schöpfgefäß mit reinem Wasser gebracht, und es erfolgt die vorgeschriebene Mischung von Wein und Wasser (facit crucem de aqua in calice sancto). Dann wird, nachdem der Papst inzwischen seine von ihm dargebrachten Oblaten auf den Tisch gelegt hat, der Kelch von dem Archidiakon auf den Tisch gestellt und der Kapelle ein Wink gegeben, ihren Gesang zu beenden[5].

Ich habe diese lebensvolle Schilderung in ihrer ganzen Ausführlichkeit hierhergestellt, weil wir hier m. E., abgesehen von Einzelheiten und einzelnen Erweiterungen oder Umänderungen, nahezu eine Reliquie aus urchristlicher Abendmahlsfeier vor uns haben, von der wir bei der Durchforschung der verwickelten Zusammenhänge der hier vorliegenden Überlieferung allen Grund haben auszugehen. Es lassen sich nämlich aus fast allen Kirchenprovinzen Parallelen beibringen, die beweisen, wie lange sich jener uralte Brauch noch allgemein in der Abendmahlsliturgie gehalten hat.

Die von Martène publizierten oben angeführten Messen enthielten eine Fülle Vorschriften, die die Darbringungssitte mit den Meßgebeten verbanden. Wir hörten von Opfern des Volkes, der Priester usw., wir fanden dort die festgelegte Ordnung, in der die verschiedenen Glieder der Gemeinde Gott ihre Gaben darbrachten. Das sind also andere Zeugen für jene altchristliche Sitte in der römischen Kirche.

Denn daß diese Sitte wirklich alt ist und nicht erst aus einer der römischen angrenzenden Kirche übernommen worden ist, scheint mir fast selbstverständlich. Nur in den nicht offiziellen Messen ist sie uns bezeugt. Das offizielle Rom scheint sehr früh diesen alten Brauch bekämpft zu haben: in

---

[4] Das Händewaschen ist auf diesem Punkte leicht verständlich, und zwar aus der vorher vollzogenen Einsammlung der Gaben, und hat sich (als Händewaschen des zelebrierenden Priesters selbst, um Reinigung von den Sünden zu vollziehen) in fast allen Liturgien hier erhalten. Merkwürdig ist, daß ein Händewaschen des Pontifex selbst hier gerade nicht erwähnt wird. Es findet sich aber unmittelbar vor der Einsammlung der Gaben (ähnlich in einem Ms. aus Neapel, Ebner 312). Hier liegt also eine Umstellung vor. In der gewöhnlichen römischen Messe steht es jedoch an der rechten Stelle (vgl. Lietzmann, Kleine Texte 19: Offertorium, S. 11, Lavatio, S. 12); vgl. hierzu Bishop, Liturgica historica, S. 156.

[5] Vgl. S. 486 die Bemerkung: offerente populo dicit scola offertorium.

dem siegenden römischen Ritus hat er keinen Platz. Es wäre dann vollständig unbegreiflich, wenn er plötzlich darin auftauchte, um ebenso plötzlich zu verschwinden. Weit wahrscheinlicher scheint mir die Erklärung, daß, wo wir noch Spuren der Darbringung finden können, wir vor Überbleibseln uralter Gebräuche stehen, die im allgemeinen die uniformierende Tendenz der katholischen Kirche zu tilgen vermocht hat.

Nicht ganz ist es ihr gelungen, diese Vereinheitlichung durchzuführen. Kleine Reste haben sich erhalten. So z. B. hat das vatikanische Manuskript des Gelasianischen Sakramentars vor dem Sekretgebet einer Poenitenzmesse (Wilson S. 67) die Rubrik[6]: Post haec offert plebs et conficiuntur sacramenta. Eine Krankenmesse (S. 117) enthält die Vorschrift: Postea, si fuerit oblata, agendae sunt missae, et communicat; sin autem, dabis ei tantum sacramenta corporis et sanguinis Christi, wo also eine Darbringungssitte vorausgesetzt wird, die sicher nicht die sonst gewöhnliche ist, und die offenbar mit dem Abendmahl zusammenhing.

Dasselbe Gelasianische Sakramentar hat in seinem dritten Buche eine Reihe Gebete für besondere Zwecke gesammelt. Einige Gebete (Wilson S. 261) tragen hier die Überschrift: Orationes pro his qui agape faciunt. Das müssen also Gebete für die sein, welche Gaben zu einer Speisung der Gemeindeglieder spenden. Das geht auch aus diesen Gebeten selber hervor. Aber hier finden wir unsre alten Gebetsformeln wieder, und zwar mit direkter Nennung des Namens des Opfernden: Sanctum ac venerabilem retributorem bonorum operum dominum deprecamur pro filio nostro Illo, qui de suis justis laboribus victum indigentibus administrat, ut dominus coelestis sua misericordia terrenam eleemosynam compenset, et spiritales divitias largiatur; tribuat ei magna pro parvis, pro terrenis coelestia, pro temporalibus sempiterna.

Dieser Tatbestand stellt uns vor zwei alternative Erklärungen: entweder hat die profane Sitte der Agape ein altheiliges sakramentales Gebet an sich gezogen — eine Annahme, die wenig wahrscheinlich ist — oder die Agape ist einst gar keine profane Sitte gewesen, sondern mit der dazu gehörigen Gabendarbringung[7] ein integrierender Teil des Abendmahls, der erst durch sein Scheiden vom Sakrament der Kirche profan geworden ist. Dann verstehen wir leicht, daß die damit verbundenen Gebete auch an der säkularisierten Sitte hängen geblieben sind. In dieser Weise scheint also das hier zitierte Gebet die Opfersitte als altchristlich zu bezeugen.

Das wird noch wahrscheinlicher, wenn wir das ähnliche unmittelbar folgende Gebet hinzunehmen (beachte, daß das vorhergehende orationes überschrieben ist), denn hier heißt dieses: Item orationes ad missas. Die Gebete werden also hier ausdrücklich als Meßgebete angegeben. Und da diese Bezeichnung offenbar mit der späteren Auffassung der Messe wenig übereinstimmt, muß sie die ältere sein, ihre Bezeichnung als Agapegebete gehört einer späteren Schicht an. Wir werden dieselbe Entwicklung auch in anderen Kirchenprovinzen aufweisen können.

---

[6] Wahrscheinlich ist sie den späteren Abschreibern nicht mehr verständlich gewesen, diese haben sie daher getilgt.

[7] Für die Sitte der Darbringung von Erstlingen usw., die sich in den Gebeten Wilson S. 293 ff. wiederspiegelt, vgl. unten.

Auch die übrigen altrömischen Sakramentarien zeigen einige schwache Spuren der hier verfolgten Sitte auf. Das Gregorianum hat durchgehend als Rubrik des Darbringungsgebetes: super oblata, was wohl an den alten Brauch erinnert. Eine alte Überschrift wie diese hat sich dort erhalten[8]: Danach wird das Offertorium gesungen und die Oblationen und der Wein werden vom Volke geopfert. In einer Oratio in coena domini ad missam (Muratori II 577) findet sich vor Kanon 30 (per quem haec omnia) folgende Vorschrift: In ipso die ita conficitur chrisma in ultimo ad missam ... Levantur de ampullis, quas offerunt populi et benedicit ... Daß das Bringen von Gaben wirklich hier fortgelebt hat, bezeugt wohl auch die Überschrift einer Messe: Quando eleemosyna datur (Mur. II 570).

Im Leonianum findet sich die Rubrik: super oblata nur an drei Stellen (Mur. I 527. 666. 676), so weit ich sehe[9]. In der Messe I 704 steht plötzlich die Vorschrift: pro episcopo offerendum. Sonst finde ich hier nichts, was uns in diesem Zusammenhang interessiert.

Vergleichen wir diese Sakramentarien mit den inoffiziellen römischen oder den nicht-römischen, so fällt der Unterschied sogleich auf. Die römische Liturgie ist offenbar bestrebt, die Darbringung in der Liturgie zu tilgen. Das wird noch deutlicher, wenn wir das Vorgehen Roms auf den gallischen und spanischen Kirchensynoden unten betrachten werden. Und doch hat sich wohl auch hier, wie die inoffiziellen Sakramentarien zeigen, die Sitte gehalten. Noch Gregor VII gibt auf dem Conc. Lateran. Kanon 12 die Vorschrift: ut omnis christianus ad missarum solemnia aliquid deo offerat. Wahrscheinlich ist dies hier nicht als Opfer für das Abendmahl gedacht, aber die Verknüpfung von Opfer und Abendmahl ist sicher nicht zufällig, sondern althergebracht.

Auch Hieronymus bezeugt dieselbe Sitte. In seinem Briefe an Heliodor (8) entwickelt er den Unterschied zwischen Priester und Mönch: Jene leben vom Altare, mir dagegen wird als einem unfruchtbaren Baume die Axt an die Wurzel gelegt, si munus ad altare non defero (im Folgenden beruft er sich auf das Scherflein der Witwe, das auch der arme (Mönch) opfern muß). Jeder muß opfern, und das Opfer wird auf den Altar niedergelegt. Eine eindrucksvolle Szene aus dem Kultleben seiner Tage, wie es dabei zuging, gibt er uns in seinem Kommentar zu Hezech. 18 (Migne P. L. 25, 175): Wir sehen viele, sagt er hier, qui opprimunt per potentiam vel furta committunt, ut de multis parva pauperibus tribuant et in suis sceleribus glorientur, publiceque diaconus in ecclesiis recitet offerentium nomina: „Tantum offert illa", „tantum ille pollicitus est", placentque sibi ad plausum populi.

Im 4. Jahrhundert ist also offenbar die Sitte der Darbringung und der öffentlichen Rezitierung der Namen der Darbringer in vollem Leben, ja zum Stolzieren und Buhlen um die Gunst des Volkes ausgeartet. Hier konnte der Reiche öffentlich seine Almosen spenden und den Beifall der Masse ernten.

[8] Ich habe sie nicht kontrollieren können, die Angabe stammt aus Dict. of christian archeology.

[9] Vgl. auch die Rubrik I 541: conjunctio oblationis virginum sacratarum.

[10] Vgl. auch Komm. zu Jer. 11,16, Migne P. L. 24, 734.

Dies Bild aus dem lebendigen gottesdienstlichen Leben vervollständigt in erwünschter Weise das, welches wir aus den Liturgien rekonstruieren konnten. Offenbar sind die älteren römischen Kirchen mit der Darbringung in der Messe nicht so unbekannt, wie es nach den offiziellen Zeugen scheinen könnte.

Bestätigt wird die oben gegebene Rekonstruktion der altlateinischen Gabendarbringung durch die neuen Ausgrabungen einer altchristlichen Doppelkirche von Aquileja aus dem ersten Dezennium des 4. Jahrhunderts, über die Anton Gnirs, Die christliche Kultanlage aus Konstantinischer Zeit am Platze des Domes in Aquileja, Wien 1915 (Jahrbuch des kunsthist. Instituts der k. k. Zentralkommission für Denkmalspflege 1915) berichtet hat, und auf die ich durch eine Notiz Lietzmanns in Z. N. T. W. 1921, S. 249 ff. aufmerksam wurde. Die Eucharistie wurde hier offenbar in einem besonderen vom Lehrsaal geschiedenen Raum abgehalten. Eine Schranke trennt das Sanctuarium vom Aufenthaltsort der Gemeinde, diese Schranke war aber links und rechts von Türen durchbrochen, durch die die Gemeindeglieder mit ihren Gaben zum Altar hervortreten konnten, wahrscheinlich durch die eine eintretend, durch die andere den Altar verlassend. Spuren eines einstigen hölzernen Altartisches sind noch in der Mitte dieses Presbyteriums bemerkbar.

In dem Felde des Mittelschiffes, das dem Chor am nächsten ist, finden sich eine Reihe Mosaikdarstellungen im Fußboden, die die obige Annahme bestätigen. In der Mitte steht eine Viktoria mit Kranz und Palme zwischen einem Korb mit Broten und einem (halb zerstörten) großen Kelch (Kantharos), in dem wir Wein vermuten dürfen: also eine Verherrlichung der Eucharistie. Die übrigen Felder zeigen Männer und Frauen, welche meist Brot in Körben und auf Stöcke gereiht, aber auch je einmal Weintrauben, Blumen, einen Vogel (Huhn?) bringen. Lietzmann deutet das unzweifelhaft richtig, wenn er hierin eine stilisierte Darstellung der alten Opferprozession sieht, in der die Gläubigen ihre Gaben zum Altar bringen. Und zwar verrät dieselbe eine Reihe altertümlicher Züge: die Verbindung mit der Eucharistie ist deutlich. Die Gläubigen selber, und zwar sowohl Männer wie Frauen, bringen ihre Gaben zum Altar, nicht die Diakonen, wie es bald Sitte wurde. Allerlei Gaben wurden geopfert, nicht nur Brot (und Wein), sondern auch Vögel, Blumen, Weintrauben, was alles sehr bald verboten wurde. Der Altar ist ein Tisch. Mit einem Worte, das altchristliche Opfer, wie wir es für die älteste Zeit rekonstruiert haben, tritt uns hier in allen seinen Einzelheiten lebendig entgegen.

2. Mailand.

Auch für die mailändische Kirche, die ja zwar ziemlich bald dem römischen Ritus verfallen ist, wie wir oben gesehen haben, lassen sich Spuren der alten Gabendarbringung noch ziemlich deutlich aufweisen. Theodoret (Hist. eccl. V. 17 Migne P. G. 82, 1236) beschreibt lebhaft einen Konflikt des Bischofs Ambrosius mit dem damaligen Kaiser Theodosius (390), wie der Bischof streng dem Kaiser verbietet, bei der heiligen Feier zu erscheinen, ohne zuerst Buße getan zu haben. Dann wird das Auftreten des Kaisers in der Kirche beschrieben: ἐπειδὴ δὲ ὁ καιρὸς ἐκάλει τῇ ἱερᾷ τραπέζῃ τὰ δῶρα προσενεγκεῖν, ἀναστὰς μετὰ τῶν ἴσων δακρύων τῶν ἀνακτόρων ἐπέβη· προσενεγκὼν δὲ ὥσπερ εἰώθει ἔνδον παρὰ τὰς κιγκλίδας μεμένηκεν . . .

So findet offenbar in jeder Messe die Darbringung und zwar — wenigstens von Seiten des Kaisers — auf den Altar statt. Dorthin werden die Gaben, auch die der Gläubigen und des Kaisers, gebracht. Aber nur der Kaiser „geht hinauf" (zum Altar), die Gaben der Übrigen werden wohl in der Kirche eingesammelt; er meint das Recht zu haben — wie es in Konstantinopel Sitte war — innerhalb des Altarraums zu bleiben, um dort zu kommunizieren. Ambrosius verweigert es ihm jedoch, dies kommt nur den Priestern zu, der Kaiser muß sich (wie die Übrigen) sogleich nach dem Niederlegen seiner Gabe entfernen.

Diese Veränderung der alten Sitte scheint, wenn wir Sozomenus (h. e. VII 25) Glauben schenken dürfen, eben von Ambrosius selbst durchgeführt zu sein. ἔθος ἦν, berichtet dieser, τοὺς βασιλεῖς ἐν τῷ ἱερατείῳ ἐκκλησιάζειν, κατ' ἐξοχὴν τῶν ὁρίων τοῦ λαοῦ κεχαρισμένους. κολακίας δὲ ἢ ἀταξίας εἶναι τοῦτο συνιδών, τόπον εἶναι βασιέλως ἐν ἐκκλησίᾳ τέταχε, τὸν πρὸ τῶν δρυφάκτων τοῦ ἱερατείου. In den Raum innerhalb der heiligen Schranke dürfen jetzt nur die Priester treten.

So hören wir auch, wie das Opfer der Sünder nicht angenommen wird [11]. οὐ θεμιτὸν πρὸ μετανοίας τῆς τοῦ ἱεροῦ ἐπιβαίνειν οὐδοῦ (wohl für die Darbringung) ἢ μυστηρίων θείων κοινωνεῖν (Sozomenus h. e. VII 25), wie ja auch das Benehmen Ambrosius' dem Kaiser gegenüber bestätigt. Von ihm wird es auch berichtet, wie munera imperatoris (sc. Euagrii) qui se sacrilegis miscuerat, ab ecclesia respuebantur (Paulin. vita Ambrosii 31, p. 18).

Aber die alte Sitte ist selbst in der Gegenwart noch nicht ganz verschwunden, sondern wenigstens Reste derselben sind geblieben, die wir als Überbleibsel einer alten viel lebendigeren Gewohnheit zu würdigen haben.

In der mailändischen (ambrosianischen) Liturgie, wie sie noch heutigen Tages in der Kathedrale von Mailand gefeiert wird, ist es Sitte [12], daß zehn alte Männer und Frauen zur Zeit des Offertoriums, nachdem die dazu gehörige Antiphone angestimmt ist, sich vor die Stufen des Altarraums aufstellen und in ihrer Rechten Oblaten, in der Linken Schalen mit Wein darbringen, die der Priester, mit den Presbytern vom Altar heruntersteigend, in zwei goldenen Gefäßen in Empfang nimmt [13]. Die alte Sitte ist also zu einer kaum mehr verstandenen Zeremonie geworden [14].

---

[11] Ein anderes altes Zeugnis für die Sitte der Gabendarbringung der mailändischen Kirche bietet vielleicht Ambrosius Epist. 20, 5 (Migne P. L. 16, 995): Während ich darbringe (offero), sehe ich, wie ein gewisser Castulus vom Volke fortgeschleppt wird, und in der Oblation selber weinte und betete ich zu Gott um Hilfe, daß kein Blut vergossen werde. — Mir scheint Probst II 245 recht zu haben, wenn er hier den Akt der Zubereitung der von den Gläubigen dargebrachten Gaben für die heilige Handlung angedeutet findet. Ist mit offero von der Darbringung des Bischofs selbst die Rede?

[12] Beachte auch, wie im Pontificale (9. Jahrh.) der mailändischen Kirche (Magistretti, Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae, Mediolani 1897, S. 38) als Pflicht der Subdiakonen betont wird: Oblationes quae veniunt in altare panes propositionis appellantur: de ipsis oblationibus tantum debet in altari poni quantum populo sufficiat, ne aliquid putridum in sacrario remaneat.

[13] Vgl. hierzu Probst II 244.

[14] In dem zuletzt von Magistretti Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae, Pontificale, Mediolani 1897, p. 106 veröffentlichten Ordo II ex Beroldo novo folgt nach dem Gebet super sindonem folgende Bemerkung: tunc subdiaconi offerunt panem azimum et fermentatum cum omnibus calicibus et patenis. Postea archiepiscopus

In der Krönungsliturgie der Kirche zu Milano[15] haben wir folgende Vorschrift[16]: Sequitur oblatio panis et vini. qua facta imperator corona deposita ad altare accedat, et ibi offerat munus ad decorem et ornamentum dicti altaris: qua oblatione sic facta, praecipiatur (Miss. Vic. hat: percipiatur) per dominum praepositum ... So spät, bis gegen das Ende des Mittelalters, hat sich also hier bei der Krönung des Kaisers die uralte Sitte der Darbringung, und zwar auf den Altar selbst, gehalten.

Auch der mailändische Zweig der abendländischen Liturgie scheint also die alte Sitte der Darbringung nicht nur gekannt, sondern lebhaft gepflegt zu haben. Sie steht, mit der Kommunion gleichwertig, für die Gläubigen im Zentrum der heiligen Feier, wie die Maßnahmen Ambrosius' bestätigen. Diese Tatsachen scheinen mir die oben aufgestellte Behauptung, daß die Spuren von Opfergebeten, die z. B. im Meßformular vom Jahre 1560 auftreten, nicht junge von Rom importierte Formeln, sondern Reste alter Darbringungsgebete sind, kräftig zu stützen.

3. Gallien. Spanien.

Die Überbleibsel der altchristlichen Gabendarbringung sind in den gallischen Kirchen besonders zahlreich und unzweideutig. Was in Rom und Mailand nur als zerstreute Reste einer jetzt nicht mehr lebendigen Praxis erschien, findet sich hier noch, ganz wie in den Messen, in vollstem Leben. Die Versuche Roms, die alten Gewohnheiten auszurotten, scheinen hier auf einen Widerstand gestoßen zu sein, der erst allmählich unterlegen ist, wovon die stets wiederholten Beschlüsse der Konzilien zeugen. In diesen bildet das Opfern einen oft behandelten Gegenstand, und bis in das späte Mittelalter, ja fast bis in unsre Tage hinein, kann in dieser Weise ein altchristlicher Kultgebrauch in diesen Kirchen verfolgt werden.

Auch hier wird die Verordnung mehrmals wiederholt, es sei die Pflicht jedes Gläubigen, bei jeder Messe etwas darzubringen. Der 4. Kanon des Concilium Matisconense (585) verordnet[17], ut omnibus dominicis diebus altaris oblatio ab omnibus viris et mulieribus offeratur, tam panis quam vini, ut per has immolationes et peccatorum suorum fascibus careant et cum Abel vel ceteris juste offerentibus promereantur esse consortes. Der Name altaris oblatio scheint zu bezeugen, daß dies Opfer noch auf dem Altar stattfand (obgleich er auch so verstanden werden kann, daß die Diakonen die Gaben zum Altar brachten). Das Opfern ist für jeden obligatorisch, wie wir auch bei Hieronymus hörten, und die Gaben bestehn aus Wein und Brot (andere Oblationen sind also von diesen unterschieden, wenn sie stattgefunden haben). Interessant ist es auch, in einem offiziellen Dokument zu hören, daß man sich durch diese Opfer von Sünden befreit, wie

---

incipiat orationem ad munus offerendum. Sequitur offertorium ... Sequitur oratio super oblatum (hier hat nun auch die Segnung des Öls ihren Platz).

[15] Ex. cod. Basil. Ambros. Saeculi XV.

[16] Magistretti a. O. a. S. 129.

[17] Mabillon, De liturgia gallicana, p. 40, verbindet damit eine Notiz aus Gregor von Tours (de gloria martyrum I 86), in der davon die Rede ist, daß der Diakon die turris, in qua misterium dominici corporis habebatur, zum Altar bringe, und schließt daraus, daß von den Diakonen zunächst in feierlichem Aufzug die Geräte auf den Altar gebracht wurden und dann die Gabendarbringung der Gemeinde begann.

ja oft ein Ablutionsgebet mit der Darbringung verbunden war[18]. Die Zusammenstellung mit Abel und anderen gerechten Opferern geht ja auch direkt auf die Opfergebete zurück.

Die Opferpflicht der Gläubigen wird in den Capitulares regum Francorum mehrmals wiederholt. V 371 wird verordnet, quod per omnes dies dominicos oblationes deo offerant, et ut ipsa oblatio foris septa altaris recipiatur[19]. Jetzt hören wir also ausdrücklich, daß das Opfer außerhalb des Altarraums eingesammelt werden soll. Dieselben Kapitularien VI 170 bestimmen: placuit ut fideles oblationes sacerdotibus quotidie si fieri potest in ecclesia offerant. Et si quotidie non potest saltim dominica die absque ulla excusatione fiat. Die Darbringung beginnt offenbar auch eine Last zu werden, der sich die Gläubigen gern entziehen, und das sonntägliche Opfer erscheint dem Klerus als das notwendige Minimum. Aber die Kirche lobte die, die jeden Tag ihre Gaben brachten, wie es z. B. von gewissen Heiligen berichtet wird (z. B. von der Königin Mathilda, uxor Henrici Aucupis, in ejus vita 23 ap. Bollandum 14. Martii[20]: ... quotidie sacerdoti ad missam praesentare oblationem panis et vini, pro salute et utilitate totius sanctae ecclesiae).

Unzweifelhaft beziehen sich diese Opfer auf die eucharistischen Elemente; aus ihnen wird, wie in der altrömischen Meßordnung, in der Messe Brot und Wein, die zum Leib und Blut des Herrn verwandelt und den Gläubigen gereicht werden sollen, ausgewählt. An ihrem Zusammenhang mit der Messe kann also nicht gezweifelt werden. Nur so verstehen wir auch, wie in der Vita Gregorii des Diakonen Johannes (II 41) von einem an einem Weibe geschehenen Mirakel berichtet wird, das zweifelte, als sie hörte, daß die Oblatio, die sie selbst gemacht hatte und wiedererkannte, Christi Leib wäre. Kanon 9 des Konziliums zu Nantes redet von den Oblationen, die vom Volke für das Sakrament geopfert werden, wie von den Broten, die der Gläubige in der Kirche opfert, was also deutlich dieselbe Sitte bezeugt.

Die volkstümliche Frömmigkeit scheint, allen Bestrebungen des katholischen Klerus zum Trotz, die Gabendarbringung mit lebhaftem Interesse umfaßt zu haben. Nicht selten scheint sie vollständig den Kultus zu beherrschen und das Meßopfer in den Hintergrund zu drängen. Wer opferte, erhielt, das hörten wir oben, seine Sünden vergeben. Walafrid Strabon tadelt einen anderen verbreiteten Aberglauben, der mit diesem Kultakt verbunden war (de rebus ecclesiasticis XXII, Migne P. L. 114, Sp. 948). Sciendum autem quosdam inordinate offerre qui attendentes numerum oblationum potius quam virtutem sacramentorum saepe in illis transeunter offerunt missis ad quas persistere nolunt[21]. Hat man nur seine Gabe auf den Altar gebracht, ist es nicht nötig, der sonstigen Messe beizuwohnen, so meinen diese Menschen. Das Opfern ist die Hauptsache, daß man viel opfert, daß man oft opfert. Damit stimmt es auch überein, daß man, wie

---

[18] Vgl. auch das Conc. Moguntinum (813) Kanon 44: oblationem quoque et pacem in ecclesiis facere jugiter admoneatur populus christianus; qui ipse oblatio sibi et suis magnum remedium est animarum.

[19] Vgl. noch Martène p. 388.

[20] Nach Martène 388.

[21] Vgl. auch XXVII, Sp. 962.

Walafrid im Folgenden erwähnt, singulas oblationes pro singulis offerant vel pro vivis et defunctis non simul aestimant immolandum. Daher kann derselbe Opferer in derselben Messe mehrmals zum Altar mit Gaben hervortreten[22].

So wird Opfer oft gleich Almosengeben. Beides wird von Caesarius von Arles (Sermo 265 Migne P. L. 39, 2238) zusammengestellt. Dieser tadelt scharf die Reichen, die von der Oblation eines Anderen kommunizieren, woraus also wieder hervorgeht, wie die Abendmahlselemente aus den geopferten Gaben ausgewählt wurden. Auch ist es dabei offenbar, daß ein Opfern zu jeder Messe gehörte, und daß man von jedem erwartete, er bringe wenigstens etwas mit, viel oder wenig, auch wenn es nicht obligatorisch war.

Selbstverständlich muß es bisweilen fast unmöglich gewesen sein, seine Gaben zur Kirche mitzubringen, und ziemlich früh hören wir auch, daß vom Volke bei den kirchlichen Festen Geld „geopfert" wurde. Das alte Opfer wird durch eine Geldspende ersetzt. Die Synode zu Merida (666) redet Kanon 14 de pecunia quae in ecclesia dei offertur, und sagt: In sancta dei ecclesia diebus festis pro consuetudine et mercede communicationis tempore a fidelibus pecuniam novimus poni (im Folgenden heißt es: ... quidquid pecuniae a fidelibus in ecclesia fuerit oblatum). Isidor Ep. ad Ludifredum Cordubensem gibt besondere Vorschriften für das so geopferte Geld: collectam pecuniam de communione ipse (archidiaconus) accipit et episcopo defert ... Noch zur Zeit des Konzilium Compostellanum (1056) ist in der spanischen Kirche wenigstens an den größeren Festtagen das Opfer für jeden obligatorisch, auch wenn es jetzt in eine Geldspende verwandelt worden ist[23]. Aber es ist doch die altchristliche Sitte der Darbringung, die in diesen neuen Formen fortlebt.

Vom intensiven Leben der Darbringung in der spanischen Kirche zeugen auch die mozarabischen Meßsammlungen, die Férotin publiziert hat, in denen mehrere Formeln erst in diesem Zusammenhang verständlich werden. Die erste wird bezeichnet: Exorcismus de his quae in sanctuario dei offeruntur. Folgt eine Benedictio: Sancte domine, qui in sanctuario tuo offerri tibi munera praecepisti, non quod ipse egeres aliquo dono sed ut offerentium acceptum tibi redderes votum ... sit itaque, domine, tuis oculis acceptabile quod offertur et offerentibus te parcente remissibile quod erratur.

Es ist wohl nicht Zufall, daß dann ein Gebet pro vasis altaris ... folgt (danach Segnen der Patene und des Kelches); das sind wohl die Schalen, in die der geopferte Wein gegossen wird[24]. Folgt eine benedictio super munus quod quisque ecclesiae offert. Die uns bekannten Formeln kehren hier deutlich wieder (... sint haec in conspectu tuo libenter accepta sicut quondam Abel famuli tui vel Melchisedec munera tibi

---

[22] Dieselbe Sitte tadelt Regino († 915) de eccl. disc. I 73 (Migne P. L. 132, 190): Oblationem autem unam tantummodo oblatam ad offertorium pro se suisque omnibus unusquisque offerat.

[23] Zu diesen Geldspenden der späteren katholischen Kirche vgl. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgie II, S. 120ff.

[24] So hat Conc. Bracarense I (563) im Kanon 10 Vorschriften de vasibus altarium (welche sie tragen dürfen) und Conc. Bracarense II (572) einen Kanon (17) de his qui ex vasis ministerii ecclesiae aliquid vendiderint.

placuerunt oblata). Das sind offenbar Darbringungen, für die hier besondere Formeln vorgeschrieben sind, und die hier wohl als außerhalb der Messe stattfindend gedacht werden. Aber einst sind sie, wie die noch in den Messen gebliebenen Formeln bezeugen, in den Messen, auf ihrem Höhepunkt, geschehen.

Greller als sonst je tritt uns in diesen verschiedenen Aussagen die Popularität vor Augen, mit der dieser von der römischen Priesterschaft bekämpfte Kultakt von den breiten Massen umfaßt wurde. Das Meßopfer war diesen etwas Gleichgültiges, hatte man nur seine Gabe vor Gott gebracht, konnte man ruhig sich entfernen. Zu jeder Bitte gehörte eine besondere Gabe, und in derselben Messe konnte daher der Einzelne mehrmals zum Darbringen hervortreten. Dies ist es, was im Zentrum der kultischen Frömmigkeit steht, keine sakramentalen Gedanken, kein priesterliches Opfer. Der Laie selbst ist offenbar der Opferer, das Opfer sind die von ihm gebrachten Gaben.

In diesem Lichte verstehen wir gut, daß die inoffizielle römische Liturgie das Offertorium, die Darbringungsformeln so überaus reich ausgestattet hat, daß es hier eine solche Fülle Varianten und alternativer Gebete gab: hier hat die volkstümliche Frömmigkeit gelebt. Die äußeren Zeugnisse bestätigen klar das aus den Liturgien selber gewonnene Resultat.

Welches Gewicht dabei auch die kirchlichen Behörden dem Opferakt zugeschrieben haben müssen, geht vielleicht daraus am besten hervor, daß es besondere Vorschriften dafür gab, welche Opfer angenommen, welche nicht angenommen werden sollten. Den Nicht-Vollgläubigen ist es verboten, bei der Darbringung gegenwärtig zu sein. Diese gehörte, wie wir auch in den Liturgien fanden, zu der Messe der Gläubigen. Ehe sie begann, mußten Büßer, Ketzer usw. die Kirche verlassen. Das geht z. B. aus Kanon 1 des Conc. Valletanum (524) hervor (... ut sacrosancta evangelia ante munerum illationem in missa catechumenorum in ordine lectionum post apostolum legantur ...); als Grund wird angegeben, daß die Worte Jesu wie die Predigt des Priesters nicht nur für die Gläubigen, sondern auch für Katechumenen, Poenitenten u. a. zugänglich sein sollen; diese dürfen also offenbar nicht bei der munerum illatio anwesend sein.

Die Opfergaben der Sünder, der Unreinen usw. wurden gewöhnlich von der Kirche abgewiesen. Es fand eine Art Prüfung der Opferer statt. Conc. Moguntinum Kan. 6[25] verbietet mulieres menstruo tempore non offerant nec sanctimoniales nec laicae (id est sorores conversae), si praesumserint tres hebdomadas poeniteant. Aus der spanischen Kirche hören wir schon aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts in Concilium Illiberitanum (305) Kanon 28, daß es verboten war, die Gaben[26] derer, die nicht zur Kommunion zugelassen waren, anzunehmen. Kanon 29 bestimmt für den von einem unreinen Geist Besessenen: hujus nomen neque ad altare cum oblatione esse recitandum. Wahrscheinlich fand also hier die Darbringung auf den Altar statt[27] und der Name des Opferers wurde öffentlich vorgelesen, aber der Unreine war davon ausgeschlossen.

---

[25] Nach Martène 386; Conc. Autisiodorense (585) hat einen Kanon (17) über Oblationen, die nicht angenommen werden sollen, vgl. Kanon 8.

[26] munera; die Rubrik hat: oblationes.

[27] So hören wir Conc. Aurelianense I 14 von Oblationen, die in altario geopfert wurden.

Auf diesem Punkte scheint in der alten Zeit das Hauptgewicht gelegen zu haben: wer zum Opfer zugelassen war, durfte selbstverständlich auch kommunizieren.

Daß die Kirche dabei mit der Zeit liberaler wurde, liegt wohl in der Natur der Sache, besonders wenn große materielle Werte auf dem Spiele standen. Besonders die oblationes defunctorum, d. h. wohl Opfer für die Verstorbenen oder von den Verstorbenen gemachte testamentarische Verordnungen, wurden, wie die Kanones der Konzilien zeigen (z. B. Synode zu Vaison [442] Kanon 2 oder Conc. Aurelianense II Kanon 15), immer milder beurteilt und selten Annahme verweigert. —

Wir haben oben mehrmals Zeugnisse dafür finden können, daß die Gabendarbringung von der offiziellen römischen Kirche allmählich zurückgedrängt wurde. Einen Beweis dafür bieten uns die lange Zeit wiederkehrenden Debatten über die Frage, wo man opfern solle. Daß man in alter Zeit auf dem Altar opferte, scheint schon der Name altaris oblatio zu bezeugen. In späterer Zeit begegnen wir oft dem Verbot dieser Sitte, was also ihr Vorhandensein voraussetzt. Die verschiedenen Schritte, mit denen gegen die alte Praxis vorgegangen wurde, können fast sämtlich durch die Synodalbeschlüsse verfolgt werden. Dadurch, daß man den Darbringern verbot, selber ihre Gaben auf den Altar niederzulegen, und das Opfern also nur durch Vermittlung der Kleriker — die die Gaben in der Kirche einsammelten — gestattete, verlor die Sitte, wenigstens teilweise, ihren anstößigen Charakter. Die aktive Rolle der Laien wurde dadurch eingeschränkt. Die Synode zu Tours (567) verordnet (Kanon 4) ut laici secus altare quo sancta mysteria celebrantur, inter clericos tam ad vigilias quam ad missas stare non praesumant, sed pars illa, quae a cancellis versus altare dividitur, choris tantum psallentium pateat clericorum. Ad orandum vero et communicandum laicis et feminis sicut mos est pateant sancta sanctorum. Wir greifen kaum fehl, wenn wir annehmen, daß diese Bestimmung eigentlich gegen die Darbringung gerichtet ist. Aber fast zu gleicher Zeit wird auch[28] dieses sich dem Altar Nähern verboten (Conc. Bracarense I (563) Kanon 13): intra sanctuarium altaris ingredi ad communicandum non liceat laicis, viris vel mulieribus, nisi tantum clericis, sicut et in antiquis canonibus statutum est. So erwähnt Theodulf von Orleans (797, Capita ad Presbyt. 6), daß es den Weibern nicht gestattet ist, während der Messe sich dem Altar zu nähern, ihre Opfer werden von den Priestern auf ihren Plätzen eingesammelt. Können wir daraus schließen, daß hier noch die Männer auf dem Altar opferten? Die Frage ist offenbar verschieden in verschiedenen Kirchen beantwortet. Nur eins ist unzweifelhaft: die Tendenz ist, die Darbringung vom Altar zu entfernen, und zwar weil dieser Platz die Stätte des Meßopfers und des Priesters ist. So wird die Darbringung säkularisiert.

Der oben zitierte 4. Kanon der 2. matisconensischen Synode kannte zwei Elemente der Oblation, Brot und Wein, also die Abendmahlselemente. Die Liturgien aber redeten oft von Früchten, Erstlingen usw. Sind damit nur Brot und Wein gemeint? Das ist allem Anschein nach verschieden zu ver-

[28] Oder dürfen wir aus der ausdrücklichen Hervorhebung der Kommunion schließen, daß es bei einer anderen Gelegenheit (der Darbringung?) gestattet war?

schiedenen Zeiten. In späterer Zeit deckt das Wort oblatio zwei von den offiziellen Vertretern der Kirche wenigstens streng aus einander gehaltene Gegenstände.

Den besten Einblick in diese Betrachtungsweise gewährt vielleicht Regino († 915) in seinem Werke de eccles. discipl. (Migne, P. L. 132, 204). Si aliquid fideles ad altare offerunt, a ministro receptum post altare ponatur. Von den Klerikern heißt es dann: si quis . . . alia quaedam in sacrificio offerat super altare id est aut mel aut lac aut pro vino siceram aut confecta quaedam aut volatilia aut animalia aliqua aut legumina, contra constitutionem domini faciens deponatur de gradu. Nur Brot und Wein mit Wasser gemischt dürfen im Opfer geopfert werden. Die Bestimmung ist die der sog. apostolischen Kanones. Es wird hier offenbar ein in sacrificio offerre des Priesters vom ad altare offerre des Laien unterschieden. Jenes ist das Meßopfer, dieses die jetzt vom Meßopfer ausgeschiedene säkularisierte Gabendarbringung. In jenem Falle hat Opfer technischen Sinn, und nur der Priester kann opfern. In diesem Falle werden die Gaben nicht mehr auf den Altar, sondern post altare gelegt. Zu jenem Opfer gehören nur Brot und Wein, weil nur diese im Meßopfer Verwendung finden. Dieses ist es also, das jetzt seinen dominierenden Einfluß auszuüben beginnt. Aber das Aufnehmen dieser Bestimmungen bezeugt wohl, daß die alte Sitte der Darbringung von allerlei Gaben nicht so ganz ausgestorben ist, wie unsre offiziellen Quellen wahrscheinlich machen könnten.

Das zweite Conc. Bracarense (572) beschränkt schon in seinem 55. Kanon die Darbringung auf den Altar auf die Abendmahlselemente (Quid in altario offeri oporteat): Non oportet aliquid aliud in sanctuario[29] offerri praeter panem et vinum et aquam (vgl. Conc. Bracarense III 1). Diese wiederholten Verbote setzen die entgegengesetzte Sitte voraus.

Aber wie man dann in katholischen Kreisen die anderen althergebrachten Darbringungen ordnen wollte, bezeugt Kanon 21 des ersten bracarensischen Konzils (563): item placuit ut si quid ex collatione fidelium aut per festivitatem martyrum aut per commemorationes defunctorum offertur, apud unum clericorum fideliter colligatur et constituto tempore aut semel aut bis in anno inter omnes clericos dividatur. Auf dem Altar dürfen nur Brot und Wein geopfert werden, alle übrigen Opfer — offenbar bei verschiedenen Gelegenheiten reichlich vorkommend — erhielten einen säkularisierten Charakter.

Fast vier Jahrhunderte später muß diese Unterscheidung der „Opfer" betont und unterstrichen werden.

Regino hat Kanon 4 und 5 der apostolischen Kanones aufgenommen, wo vorgeschrieben wird, daß nur Erstlinge und Trauben, Öl und Weihrauch auf dem Altar geopfert werden, das Übrige zum Hause des Bischofs oder Presbyters gebracht und nicht auf dem Altar geopfert werden soll. Also nur, was zum Altar, zum Gottesdienst gehört, dürfe auf den Altar niedergelegt werden. Aber auch dies Opfer wird von der Darbringung in der Messe unterschieden. De eccl. disc. I 72 (Migne P. L. 172, 190) schreibt Regino dem visitierenden Bischof vor, er solle sich vergewissern, si offerentes instruat ut candelam

[29] Vatican. hat: in sacro altario, vgl. die Rubrik des Kanons.

vel quidquid aliud ad altare deferre placuerit ante missam vel antequam evangelium legatur offerant[30]. Diese Darbringung ist also jetzt offenbar aus der eigentlichen Messe vertrieben. Das Meßopfer verträgt keinen Konkurrenten an seiner Seite.

„Opfer" hat also nicht mehr einen einheitlichen Sinn, sondern deckt eine ganze Reihe kultischer Handlungen, die wenigstens von der offiziellen Kirche streng auseinandergehalten werden. Aber der gemeinsame Name zeugt noch für den einstigen gemeinsamen Ursprung. Und eine lange Zeit scheint verflossen zu sein, ehe es der Kirche gelang, ihr Programm durchzuführen, besonders in den entlegeneren Provinzialkirchen, wo die volkstümliche Frömmigkeit sich leichter geltend machen konnte.

Die Darbringung war wenigstens in alter Zeit eine der wichtigsten Einkunftsquellen der Kirche. Die Verteilung derselben ist auch sehr oft Gegenstand der Verordnungen der kirchlichen Synoden[31]. Als Beispiel nenne ich Conc. Aurelianense I (511) Kanon 14 u. 15. Die französischen Gesetzessammlungen kennen auch eine große Reihe von Opfern und nennen dabei nicht nur die Opfer Oblationen, die dem Herrn auf dem Altar geweiht werden, sondern auch alle Opfer, die ihm geopfert werden wie Landgüter, Weingärten, Wälder, Wasser, Bücher usw.[32]. In diesen Zusammenhang gehören wohl auch die oblationes defunctorum, die zu schützen sich die Kirche sehr angelegen sein läßt (vgl. die Synode zu Vaison (442) Kanon 4 oder zu Agathe (506) Kanon 4, zu Arles (452) Kanon 47 u. a.).

Das Material könnte leicht vermehrt werden. Aber für unsren Zweck scheint es mir ausreichend. Daß die alte Darbringungssitte allmählich eine durchgreifende Veränderung und Verdrängung hat erfahren müssen, dürfte nach dem schon beigebrachten Material wahrscheinlich gemacht sein. Aber noch in der Mitte des Mittelalters führte sie ein intensives Leben, oft von den kirchlichen Behörden bekämpft, von dem Volke aber mit Enthusiasmus umfaßt. Die Formen, in denen sie fortlebte, sind zum Teil nicht mehr einheitlich, aber hinter ihnen allen scheint mir die altchristliche Darbringung, wenn auch verengt, sakramental geworden, oder verallgemeinert, säkularisiert, sichtbar.

Die Wurzeln derselben sind in der gallischen Kirche derart, daß sie auch bis ins späte Mittelalter, ja bis in unsre Tage hinein gespürt werden kann.

Nach Martène 386f. bestand die Sitte der Darbringung noch im 12. Jahrhundert in der Basilika S. Martini Turonensis, wovon wir hören: quattuor sunt quae ad missam offerre consuevimus, panis, vinum, denarius et candela ... Monachi etiam offerunt hostias, singuli singulas, more Graecorum, qui omnes ad missam panem offerunt, unde corpus Christi conficitur. Was zum Kultus gehört, das konnte also noch auf dem Altar geopfert werden (auch Geld, wahrscheinlich zum Unterhalt der Kirche), nichts anderes aber.

Es ist nicht einmal der imposanten Macht Roms gelungen, die alten

---

[30] Dasselbe schon Hinkmar von Reims (Migne P. L. 125, 777).

[31] Dabei ist auch von eigentlichen Oblationen die Rede. Hinkmar von Reims gibt z. B. Capit. I 7 besondere Vorschriften für die Oblationen, die nicht bei der Kommunion Verwendung finden, aus den Oblationen wird also Brot und Wein des Abendmahles genommen.

[32] Dict. of christian archeology 1426.

Gewohnheiten ganz zu verdrängen. In den feierlicheren Liturgien mehrerer Festtage tauchen sie immer wieder auf, noch im Anfang der neueren Zeit z. B. in Paris, Wien, Rouen u. a.[33]. Selbst noch in den Tagen unsrer Zeit kann die alte Sitte hier und dort aufgefunden werden, wie aus folgender Mitteilung, die ich Alfred Loisy verdanke, hervorgeht:

La liturgie dite gallicane, qui se pratiquait en France jusque vers le milieu du XIXe siècle — époque où l'épidémie d'ultramontanisme qui sévit alors la fit remplacer par la liturgie strictement romaine — comportait beaucoup d'usages rituels qui ont maintenant disparu ou qui tendent à disparaître. Ainsi dans la première moitié du XIXe siècle, l'usage était encore dans mon village natal (Ambrières, Marne), — et dans tous les villages de la même région champenoise — d'apporter à la messe des funérailles le pain et le vin. L'offrande se faisait par les femmes, lesquelles portaient aussi les cierges, autre élément d'oblation. La plus proche parente de la personne defunte présentait donc avec un cierge dans la main gauche et sur le bras droit, couvert d'une serviette, un petit pain; elle tenait en plus dans la main l'urne d'un vase spécial, en forme d'urne antique contenant du vin; les autres femmes portaient seulement un cierge et un pain. Dès le temps de mon enfance, vers 1860—1870, l'usage de porter du vin n'existait plus, mais on portait toujours le vase, où l'on mettait quelque argent. Maintenant on ne le porte plus. Le vase était héréditaire dans les familles, et se prêtait aux familles qui n'en possédaient point. Les sacristains débarrassaient les femmes de leur pain, quand elles étaient arrivées devant le prêtre célebrant. Un autre officier d'église les débarrassait de leur cierge; elles déposaient une pièce de cinq ou de deux centimes sur le plateau d'offrande; la personne qui conduisait le deuil mettait une pièce d'argent si la famille était aisée. Les hommes venaient aussi, et ils viennent encore à l'offrande, mais ils n'apportent que le sou d'oblation.

L'offrande du monnaie reste au prêtre. Les pains sont aussi à lui; mais, sauf pour les enterrements d'indigents, où l'on se contente d'un seul pain, il en est toujours assez pour en distribuer aux chantres, aux enfants de choeur et aux pauvres, qui ont soin de se présenter pour les recevoir. Autant qu'il me souvient, l'offrande des cierges est acquise, au moins pour le principal, à la fabrique, c'est à dire à la cuerie de l'église même, et ce leur est une source de revenus, parce que les plus fortunés seulement vont à la ville acheter un luminaire neuf. Les cierges qui ont déjà servi sont parfaitement utilisables pendant un certain temps pour d'autres funérailles; l'église les prête, moyennant finances à ceux qui ne veuillent pas faire de trop grands frais[34].

Pour les services funèbres qui sont simplement commemoratifs,

[33] Vgl. Martène 388 f.

[34] So erinnert sich Loisy's Mutter, wie der Hirte seines Großvaters in der Weihnachtsmesse ein Lamm des Jahres zum Altar brachte und es opferte, eine Sitte, die unter den Hirten allgemein verbreitet war.

il y a aussi défilé à l'offertoire mais pour simple offrande de monnaie. Le célébrant fait baiser aux fidèles l'instrument, en disant: Requiescant où Requiescat in pace, selon que le service est pour plusieurs morts on pour une seule personne. Le même rite du baiser, avec la formule Requiescat in pace, est usité pour le défilé des funérailles.

L'usage subreste en France d'offrir le pain à la messe principale, dite messe paroisscale du dimanche. Dans les villes cela tend à devenir un simulacre[35]. Dans les campagnes, chaque foyer, à son tour, offre le pain, et un morceau du chanteau est porté après la messe, à la famille qui doit offrir le pain le dimanche suivant. Ce pain est porté dans les mêmes conditions qu' aux messes des morts. Mais, comme, dans les paroisses importantes, il est assez gros, ce sont souvent des enfants de choeur qui le portent sur une espèce de braniard, et la personne qui l'offre suit avec un cierge, qui est aussi d'offrande. Le prêtre bénit le pain, fait baiser l'instrument de paix à l'offrante (ordinairement une jeune fille, mais une femme peut présenter le pain) en disant: Pax tecum. Elle dépose une pièce de monnaie sur le plateau d'offrande et abandonne son cierge à un employé de l'église. Le pain, découpé à la sacristie, est distribué à l'assistance au moment où le prêtre se dispose à chanter l'oraison dominicale. Chacun mange son petit morceau. C'est une espèce de communion sous-sacramentelle.

Diese eigentümlichen Gebräuche sind ohne jeden Zweifel Reste einer alten Darbringung. Es ist beachtenswert, daß sie sich besonders in ihrer Verbindung mit den Messen der Verstorbenen oder der großen Festtage erhalten haben. Ihr sakramentaler Charakter ist verschwunden: das Brot wird nicht mehr für die Messe selbst verwendet. Sonst haben sich hier in erstaunlicher Weise eine Reihe altertümlicher Züge erhalten, die die von uns untersuchte Sitte vortrefflich beleuchten: so die Darbringung auf den Altar, das Bringen von Brot und Wein (was später in der Feier verzehrt, und wovon das Übriggebliebene unter Arme oder Officianten verteilt wird), Lichter, Lämmer usw.

Schon in der Expositio brevis des Germanus scheint aber von der Gabendarbringung von Seiten der Gemeinde keine Spur mehr übrig zu sein. Nach der Entlassung der Katechumenen bringen die Diakonen die bereits zubereiteten Elemente in feierlichem Zuge zum Altar. Wir hören, daß der feierliche Gesang, der sonst den Darbringungsakt begleitet (sonus in der gallikanischen Liturgie), hier erschallt, „quando procedit oblatio"[36], er begleitet „procedentem ad altarium corpus Christi". Wir hören: corpus vero domini ideo defertur in turribus . . . sanguis vero Christi

[35] Die jährlichen Messen der Genossenschaften – z. B. der Arbeiter, der Weingärtner, der jungen Mädchen usw. –, die an bestimmten Jahrestagen stattfanden, geschahen nach diesem alten Ritus, wie Loisy brieflich mitteilt.

[36] Zur Not könnte man vielleicht hier eine Gabendarbringung wiederfinden und übersetzen: so lange die Gabendarbringung vor sich geht, und annehmen, daß Germanus mit den folgenden Ausdrücken das Endziel der ganzen Handlung, das ja in der Tat im Setzen der Abendmahlselemente auf den Altar bestand, unter Übergehung des vorbereitenden Aktes ins Auge faßt, aber die Ausdrücke Leib Christi, Blut Christi wären dann noch unverständlicher, als sie es jetzt sind.

ideo specialiter offertur in calice ... Also auch hier ein Bringen der Elemente zum Altar, aber nicht mehr von Seiten der Gemeinde, sondern in feierlicher Prozession der Priester, auch hier Brot und Wein, aber nicht als Gaben der Gläubigen, sondern schon Leib und Blut Christi repräsentierend. Die alte Handlung ist zum Teil geblieben, aber in ihrem Sinn vollständig verwandelt. Germanus repräsentiert also an diesem wichtigen Punkte einen anderen Ritus als den sonst von uns für Gallien aufgezeigten, und daß er die spätere Entwicklung vertritt, dürfte nach dem oben Ausgeführten nicht zweifelhaft sein.

4. Afrika.

Rom, Mailand, Gallien und Spanien, also sämtliche Zeugen der abendländischen Liturgie, lassen uns also auch außerhalb der liturgischen Texte die altchristliche Opfersitte nachweisen. Doch befinden wir uns mit diesen Zeugen nicht weiter zurück als in der Zeit Ambrosius', also dem Ende des 4. Jahrhunderts. In dieser Zeit ist die Darbringung offenbar ein selbstverständlicher Teil der Messe.

Aber noch ein Stück weiter zurück kommen wir, wenn wir jetzt auch den fünften großen Zweig der abendländischen Kirche, Afrika, in unsre Untersuchung aufnehmen. Zwar fehlen liturgische Texte vollständig, aber ist der Akt anderswo überall von gewissen liturgischen Gebeten begleitet, so können wir diese getrost auch für die afrikanische Kirche annehmen, wenn wir auch hier die Handlung selbst vorfinden.

Für diese Provinz ist nun schon aus frühester Zeit die Sitte der Darbringung von Gaben auf den Altar als liturgischer Akt reichlich bezeugt. Vielleicht für uns am deutlichsten ist die Aussage Cyprians de opere et eleemos. 15. Er tadelt ein reiches Weib: dominicum celebrare te credis quae corban omnino non respicis quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis. Wer zum Hause des Herrn kommt, muß mit Opfern kommen, besonders der Reiche[37]. Dort wird die Gabe „geopfert", dargebracht, und von den Gläubigen im Mahle verzehrt. Hier ist offenbar die Sitte vorausgesetzt, die wir oben als altchristlich erkannt haben, und zwar in deutlicher Verbindung mit der Eucharistie.

So denkt wohl Tertullian an denselben Kultakt, wenn er meint (de cultu feminarum II 11), eine Frau solle nicht das Haus verlassen, außer wenn sie einen kranken Gläubigen besuchen will, aut sacrificium offertur, oder das Wort Gottes verwaltet wird, obgleich vielleicht der Terminus sacrificium offertur sich auf das ganze Abendmahl bezieht. Wahrscheinlich denkt Cyprian an jene kultische Darbringung, indem er (de orat. domini 32) hervorhebt, daß dem mit leeren Händen verrichteten Gebet die Kraft fehle, während das mit Almosen verbundene Erhörung verdiene. Denn kurz vorher

[37] In diesem Lichte verstehe ich auch, was Tertullian Apol. 39 vom Mahl der Christen berichtet, wie es durch freiwillige Gaben der Gläubigen zustande gebracht wird, und wie das Übriggebliebene für allerlei wohltätige Zwecke verwendet wird. Allem Anschein nach gibt es aber auch andere Weisen, seine Gabe der Kirche zu bringen, als in der feierlichen Darbringung der Gemeinde. Der sakramentale Charakter des Mahles wird in einem für Heiden berechneten Werke selbstverständlich nicht enthüllt.

(23f.) hat er seine Leser ermahnt, und zwar unter Berufung auf das Beispiel Abels — wie wir es ja so früh auch in den Darbringungsgebeten der Messe hörten —, mit reinen und versöhnlichen Herzen ihre Gaben auf den Altar zu bringen: Gott nimmt das Opfer des Feindseligen nicht an und heißt ihn, vom Altar zurücktretend sich vorher mit seinem Bruder zu versöhnen (nach Mt. 5,23). Eben diese Verbindung von Gaben und Altar, wie das Auftreten der Opferterminologie, scheint auf die kultische Darbringung hinzudeuten, besonders, da wir ja auch sonst wissen, daß diese dem Verf. bekannt war.

Auch zur Zeit Augustins wird die hier verfolgte Sitte bezeugt. In seinem Briefe 111,8 (vgl. auch Sermo 82,5) beklagt der karthagische Bischof die gefangenen Jungfrauen, ubi nec sacrificare more suo poterant deo domino sicut nec istae possunt vel ferre oblationem ad altare dei vel invenire ibi sacerdotem per quem offerant deo. Das „ferre oblationem ad altare dei“ kann wohl nur auf eine Gabendarbringung gehen[38], für die den armen Gefangenen alle Mittel fehlten, da es ja dem Opfern an Gott durch den Priester entgegengesetzt wird (vgl. auch Cyprian Ep. 77). Opfer, opfern wird also hier in zwei verschiedenen Bedeutungen verwendet, von denen die zweite wohl technisch (Meßopfer) ist.

Augustin weiß sogar, daß während der Darbringung in der Kirche ein Psalm gesungen wurde, was jedoch für seine Zeit allem Anschein nach eine Neuerung war[39]. Aber die Sitte selbst ist alt und der Herrenspruch vom Tragen der Gabe zum Altar Mt. 5,23 wird darauf bezogen.

Aber auch in anderer Weise gestatten uns die afrikanischen Väter einen Einblick, wie es bei diesem feierlichen Akt der Gemeinde zuging. Cyprian schreibt (Ep. 60,4) in einem Briefe an die numidischen Bischöfe, der eine Übersendung von Unterstützungen begleitete, er mache ihnen auch die Namen der einzelnen Geber bekannt, in mente habeatis in orationibus vestris, et eis vicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis. Schon zu seiner Zeit wurden also bei der Darbringung[40] die Namen der Wohltäter, der Darbringer öffentlich rezitiert, „erinnert“. Aus Tertullian ad uxor. II 9 scheint hervorzugehen, daß derartige „Opfer“ beim Eingehen der Ehe stattfanden. Die Gebete solcher Neuverheirateter oder für sie haben wir ja schon mehrfach oben in den Messen in Verbindung mit der Gabendarbringung gefunden.

Was wir aber am häufigsten belegen können, sind die Darbringungen für die Verstorbenen. Dabei begegnet selbstverständlich ein ganzer Komplex von Vorstellungen, teilweise rein heidnischer Art, wobei die Darbringung

---

[38] Vgl. auch Ep. 149,16 ad Paulin.: Voventur autem omnia, quae offerentur deo, maxime sancti altaris oblatio. Alles Mögliche wird Gott dargebracht, davon aber wird etwas, was altaris oblatio genannt wird, unterschieden; vgl. unten. — Vgl. auch Optatus, de schismate Donatist. VI 1, wo zwischen vota populi und membra Christi geschieden wird. — Vom Opfern von Blumen ist wohl de civ. dei XXII 8,11 die Rede.

[39] Vgl. Augustin Retract. II 11; nach ihm protestierte ein gewisser Hilarius, ut fieri assolet irritatus morem qui tunc esse apud Carthaginem coeperat, ut hymni ad altare dicerentur de psalmorum libro, sive ante oblationem sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum. Vgl. Duchesne S. 184.

[40] Doch kann hier sacrificia auch für die ganze eucharistische Feier stehen.

nicht selten als Nahrung für die Gestorbenen gedacht wurde und große Totenmahle am Grabe gehalten wurden, häufiger mit direkt eucharistischem Charakter[41]. Es liegt in der Natur der Sache, daß an diesem Punkte verschiedene Gedanken Seite an Seite stehen. Auf sie näher einzugehen, haben wir keine Veranlassung. Nur in wie weit sie mit der Eucharistie zusammenhängen und liturgisch festgelegt worden sind, wollen wir sie hier betrachten.

Die Messen haben uns gezeigt, daß unter den Darbringungen auch solche für die Verstorbenen, deren Namen dabei rezitiert wurden, vorkamen. Das bestätigen nun die Väter. Tertullian weist als Beweis der Unsittlichkeit des Wiederheiratens auf die Darbringung hin (exhort. cast. 11): ... ut jam receptae apud dominum, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas[42] reddis. Stabis ergo ad dominum cum tot uxoribus quot in oratione commemoras? et offeres pro duabus? et commendabis illas duas per sacerdotem ... et ascendet sacrificium tuum libera fronte? Was Tertullian hier meint, ist offenbar die Sitte der Gabendarbringung für die Verstorbenen, wobei die Worte 'ascendet sacrificium' ja direkt an die liturgische Terminologie erinnern. Der Opferer selbst scheint die Gabe mit einem Gebet zu begleiten (in oratione commemoras), aber daneben steht die feierliche Bitte des Priesters (commendabis illas duas per sacerdotem), wohl also mit Namennennung verbunden[43].

Die Sitte, eine ganze Reihe Märtyrernamen im Zusammenhang mit der Darbringung zu rezitieren, bezeugt uns Cyprian. Ep. 37, 2 bittet er, ihm die Tage mitzuteilen, an denen die Konfessoren in ihrem Gefängnis starben, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus. Er kannte also bereits feststehende Listen von Märtyrern, denen dann an seinem Ehrentage der betreffende Märtyrer beigefügt wurde. Wahrscheinlich hat diese Kommemoration den Charakter einer Fürbitte der ganzen Gemeinde für diese ihre Glaubenshelden. So redet Cyprian (Ep. 34, 3) davon, daß speziell an dem eventuellen Todestage der Märtyrer Opfer geopfert werden und die Jahrestage commemoratione gefeiert werden (vgl. de corona 3). Aber auch der Gedanke an den Märtyrer als einen neuen Sieger über Satan (wie einst Christus)[44] kann damit vereinigt werden.

In den Liturgien haben wir beide Gedanken gefunden, es ist aber der zweite, der den Sieg behalten hat. Für die spätere Zeit wird es bald eine Unmöglichkeit, für die Heiligen zu bitten. Schon Augustin vertritt in einer Predigt (Sermo 284,5) diesen Standpunkt: Scitis quo loco martyres recitentur? Non pro illis orat ecclesia. Nam merito pro aliis defunctis dormientibus orat ecclesia, pro martyribus non orat, sed eorum potius orationibus se commendat. Ähnliche Korrigierung fanden wir in mehreren Messen. Das macht wahrscheinlich, daß wir hier vor einer Neuerung stehen, wie die Tatsache, daß Augustin so stark verneint, die Kirche

---

[41] Vgl. Altchristliche Liturgien I, S. 98ff.

[42] Von Oblationen für die Verstorbenen an jedem Jahrestag ihres Todes redet er de corona 3; vgl. de monog. 10.

[43] Das 4. Konzilium zu Carthago exkommuniziert die, qui oblationes defunctorum aut negant ecclesiis aut cum difficultate reddunt (Kanon 95).

[44] Vgl. Altchristliche Liturgien I, S. 124ff.

bitte für die Märtyrer wie für andere Verstorbene, uns ahnen läßt, daß es doch andere gab, die das taten[45]. Dann können wir hier dieselbe Entwicklung wie in den Liturgien nachweisen (vgl. auch Sermo 273, 2), und zudem den Zeitpunkt derselben wenigstens für die afrikanische Kirche und ungefähr feststellen.

Die Synoden der afrikanischen Kirche geben auch wie die gallisch-spanischen Anweisungen dafür, welche Darbringungen nicht angenommen werden sollen. So weist Kanon 94 der 4. Synode zu Carthago (398) die Gaben derer, die die Armen bedrücken, ab, Kanon 93 die der Ketzer. Ps. Augustin (Ep. 6 Migne P. L. 33, 1096) sagt einem unwürdigen Christen: Oblatio vero domus tuae a clericis ne suscipiatur, indixi, communionemque tibi interdico, donec peracta pro ausibus vel errore a me definita tibimet poenitentia et tempore condonato pro hoc facto corde contrito et humiliato dignum offeras sacrificium deo. Es scheinen also zwei Sachen zu sein: die Ausschließung von der Kommunion und das Verbot, Gott ein Opfer darzubringen — auch wenn sie zusammengehören —, aber das Opfern scheint fast, nach den letzten Worten zu urteilen, die Hauptsache zu sein. Ähnliches hören wir schon bei Cyprian (Ep. 66, Migne P. L. 4, 399). Für den, der einen Kleriker als Testamentsexekutor einsetzt, gibt er die Vorschrift: non offeretur pro eo nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. Neque enim apud altare dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare. Er scheidet also offerre und sacrificium celebrare, wobei jenes sich offenbar auf die Gabendarbringung bezieht[46] (darauf geht auch das apud altare dei nominari in sacerdotum prece; vgl. Ep. 28).

In alter Zeit scheinen also auch die afrikanischen Bischöfe gewissen Individuen verboten zu haben, mit ihren Gaben sich dem Altar zu nähern. Es fand eine Art Prüfung statt, ganz wie bei der Kommunion. Die Darbringung scheint fast als ebenso heilig wie diese betrachtet zu sein, und das Nennen beim Altar hat in diesem Zusammenhang offenbar eine Art sakramentaler Bedeutung. Ihre wirkliche Rolle in der Kirche scheint also sehr groß zu sein, und im eucharistischen Kultus scheint sie sogar mit der Kommunion selbst zu konkurrieren.

Aber ist das für die älteste Zeit richtig, so können wir doch auch hier bald dieselben Tendenzen entdecken wie in den anderen abendländischen Kirchen, daß das Meßopfer beginnt, die Gabendarbringung in den Hintergrund zu drängen. Der erste Schritt ist wohl die Einschränkung der Gegenstände, die geopfert werden können. Kanon 24 der 3. Synode zu Carthago (397) bestimmt: Ut in sacramentis corporis et sanguinis domini nihil amplius offeratur quam ipse dominus tradidit, hoc est panis et vinum aquae mixtum, nec amplius in sacrificiis[47] offeratur quam de uvis et frumentis. Ist das zweite Glied nur eine Wiederholung, eine Variante des

---

[45] Dasselbe scheint die Tatsache zu bezeugen, daß es solche gab, die die von Augustin den Märtyrern zugeschriebene Rolle diesen nicht zugestehn wollten und zwar mit der Motivierung, diese Stellung sei eine Beeinträchtigung derjenigen des Herrn, Sermo 273, 7; vgl. oben S. 33, Anm. 15.

[46] Im Folgenden scheidet er oblatio und deprecatio: non est quod pro dormitione ejus apud vos fiat oblatio aut deprecatio aliqua nomine ejus in ecclesia frequentetur.

[47] Variante: primitiis.

ersten? Sicher ist, daß im Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn (der Name ist für die eingetretene Verschiebung sehr charakteristisch) jetzt nur die zu dieser Feier nötigen Elemente geopfert werden dürfen[48].

Wie mit den anderen Darbringungen verfahren wurde, können wir nach Kanon 93 der 4. Synode zu Carthago ahnen, wo von den Oblationen der Ketzer bestimmt wird: neque in sacrario neque in gazophylazio recipiantur. Es wird also nunmehr an zwei Stellen „geopfert", auf dem Altar und in der Schatzkammer der Kirche. Das eine Opfer hat heiligen, das andere profanen Charakter, das können wir wohl annehmen.

Aber allem Anschein nach ist dies eine Neuerung. Man hat früher in der Messe auch in der afrikanischen Kirche allerlei geopfert, auch wenn dies jetzt nicht mehr zugelassen wird. Aber Brot und Wein (mit Wasser), die also später in der heiligen Feier wenigstens zum Teil Verwendung fanden, wurden weiter in der Messe von den Gläubigen dargebracht.

Und doch ist es kaum möglich, überall dies mit Sicherheit zu behaupten. Denn zur Zeit Tertullians und Cyprians hat offenbar der Sprachgebrauch eine gewaltige Verschiebung erfahren, die in einer großartigen Weise die hier geschehene Entwicklung illustriert. Opfer, opfern bedeuten für die alte Zeit, wenn sie nicht symbolisch verstanden werden, sondern für konkrete kultische Akte stehen, Darbringung, darbringen. Das ist nicht mehr überall der Fall. Die Termini beginnen technisch verwendet zu werden, und zwar so, daß nur der Priester derjenige ist, der opfert, nur das Meßopfer das, was geopfert wird. Dieselbe Entwicklung ist auch für andere damit zusammenhängende Gegenstände festzustellen. So z. B. bedeutet in älterer Zeit Altar nur den Tisch[49], auf welchen die Gaben gelegt wurden, wird auch oft so genannt, jetzt steht das Wort immer häufiger im technischen Sinne: die Stätte, wo das Meßopfer vollzogen wird. Von jetzt an ist die ganze Terminologie schwankend geworden. Ich kann nicht näher auf diese längst beobachtete Tatsache eingehen, da es zu weit führen würde, aber es mußte daran erinnert werden.

Denn diese Verschiebung der Terminologie ist ja nur die andere Seite der Tatsachen, die wir in den Liturgien festgestellt haben: das Opfer ist zum Meßopfer geworden. Hier läßt sich also ein Zeitpunkt für die oben so oft festgestellten Veränderungen in der alten eucharistischen Feier finden. Zur Zeit Tertullians und Cyprians sind sie offenbar in vollem Gang. Wieder scheint wie betreffs des christlichen Mysteriums das Ende des 2. oder der Anfang des 3. Jahrhunderts für den christlichen Kultus von überragender Bedeutung gewesen zu sein. Ein bestimmtes Jahr, eine bestimmte geschichtliche Person angeben zu wollen, halte ich methodisch für falsch. Die Veränderungen in Kultus und Liturgie geschehen nicht auf solche Weise. Alles deutet darauf hin, daß wir nicht vor einem gewaltsamen Bruch, sondern vor einer all-

[48] Eine alte Variante dieses Kanons lautet (nach: ... mixtum): Primitiae vero, seu mel et lac, quod uno die solemnissimo pro infantis mysterio solet offerri, quamvis in altari offeratur, suam tamen habent propriam benedictionem, ut a sacramento dominici corporis aut sanguinis distinguantur. Wir sehen, man ist mit der alten Bestimmung nicht mehr zufrieden. Man kennt offenbar andere kirchliche Gewohnheiten, wie an den Tauftagen Honig und Milch am Altar gesegnet wurden, und will dies nun von der Segnung der Abendmahlselemente scheiden, obgleich die Sitte ihrer Darbringung auf dem Altar noch bestand.

[49] Vgl. Wieland, Mensa und Confessio, S. 155 ff., 114 ff.

mählichen Verschiebung stehen, wobei sehr lange Altes und Neues nebeneinander ruhig stehen, ohne daß die Gegensätze überhaupt oder anders als nur instinktiv empfunden werden.

Kap. 4. Die orientalischen Kirchen.

Verglichen mit den abendländischen Liturgien boten die orientalischen Messen, trotz aller Übereinstimmung, doch ein bestimmtes eigenartiges Gepräge, da bei ihnen offenbar die Darbringung weiter zurück liegt, als es im Occident der Fall ist. Es muß daher von größtem Interesse sein, auch in diesen Provinzen der alten Sitte des christlichen Opfers nachzugehen, um nachzuprüfen, ob wir auch hier in der nicht-liturgischen Literatur Aufschlüsse über die für unsre Untersuchung so wichtige Sitte finden können.

Ich schicke voraus, daß die Spuren derselben hier viel früher getilgt worden sind als im Abendland. Sie hat hier offenbar nicht so starke Wurzeln geschlagen und ist früher aus dem lebendigen Kultus verschwunden. Aber im Gegensatz zum Abendland haben wir im Orient eine ziemlich reichliche alte kirchliche Literatur liturgisch-kultischen Charakters, durch die wir interessante Beiträge zur Lösung unsrer Aufgabe erhalten können.

Mit besonderem Interesse geht man zur Untersuchung der sog. apostolischen Konstitutionen und Statuten und der anderen damit zusammenhängenden Quellen. Denn auch wenn jene in ihrer jetzigen Form erst einer verhältnismäßig späten Zeit angehören, sind sie doch offenbar mit älteren Quellen bekannt, aus denen sie zum großen Teil schöpfen. Eine solche Quelle, die sog. syrische Didaskalie, ist uns auch selbständig überliefert und kann kaum später als in die Mitte des 3. Jahrhunderts datiert werden. Aber wir müssen stets im Gedächtnis behalten, daß dies Stoff derselben Art wie der liturgische ist, der oft intakt übernommen und weiter überliefert wird, indem dabei gleichzeitig neue Handlungen oder neuer Sinn in alten Handlungen aufkommen. Altes und Neues steht Seite an Seite, es gilt nur, beides von einander zu scheiden.

Nun glaube ich, in mehreren dieser Quellen Spuren der alten Gabendarbringung von Seiten der Gemeinde entdecken zu können. So stellt die syrische Didaskalie den alten und den neuen Bund in Gegensatz zu einander (II 26, ed. Funk 102): quae tunc erant sacrificia, modo sunt orationes et precationes et gratiarum actiones; quae tunc fuerunt primitiae et decimae et delibationes et dona, nunc sunt prosphorae, quae per episcopos offeruntur domino deo in remissionem peccatorum. Das scheint mir altchristlich gedacht: einerseits ist das Opfer nur Opfer des Lobes, Danksagung, orationes et precationes, mit anderen Worten: die liturgischen Gebete und Hymnen, vielleicht denkt man dabei besonders an die des christlichen Mysteriums. Aber daneben kennt dieser Text eine christliche Sitte, die den alten Erstlingsopfern, Zehnten und Gaben entsprach: die Prosphora. Das kann nur die Gabendarbringung sein. Daß der Bischof als der Opferer κατ᾽ ἐξοχήν genannt wird, braucht nur zu bedeuten, daß er es ist, der die Opfergaben empfängt und Gott um gnädige Annahme bittet. So können wir im Folgenden (27, ed. Funk 106) die Ermahnung finden: Prosphoras ergo vestras sacerdoti offerte, sive per vos ipsos sive per diaconos, qui[que] suscipiet et ut decet dividet unicuique. Denn hier ist der

Laie selbst der Opferer, und zwar so, daß er entweder selbst oder durch die Vermittlung des Diakonen dem Priester die Gaben bringt. Und dann hören wir von der Verteilung dieser Gaben (so auch II 35 S. 120)[1].

Aber man könnte einwenden, diese Opfer hätten überhaupt nichts mit der Eucharistie zu tun. Diese Möglichkeit ist zuzugeben, aber ebenso möglich ist es auch, daß diese Darbringung eben in der eucharistischen Feier stattfand, da ja die Abendmahlsliturgien diesen Schluß nahe legen. In einer Aussage wie II 34, 5 wird diese Verbindung fast notwendig, so stark klingen hier die Formeln an die liturgischen an: ... offerte, decimas vestras et primitias et delibationes et dona dantes ei (dem Bischof); et ipse utetur eis[2] et eis qui indigent dabit omnibus unicuique sicuti dignus est. Et erit oblatio tua suscepta domino deo tuo in odorem suavitatis, in latitudinem coelorum, in conspectu domini dei tui, et benedictus eris et multiplicabit super bona promissionis suae. Noch ausdrücklicher wird die Darbringung II 36 (Funk 122) eben in die Eucharistie[3] verlegt: offer ei (Gott) sacrificia ipsius assidue omni tempore, neque amovearis ab ecclesia, et cum acceperis eucharistiam sacrificii (!), omnia quae in manus tuas veniunt, mitte et communica cum peregrinis, haec enim episcopo collecta sunt ad peregrinos omnes sustentandos. Propterea quantum potes sepone ac provide, quoniam dominus in lege dixit: non apparebis coram me vacuus[4]. Und da so direkt mehrmals betont wird, daß diese Darbringung zum Unterhalt des Klerus oder der Armen oder anderer verwendet wird, dürfen wir wohl daraus schließen, daß hier allerlei Gaben geopfert wurden, wofür auch sonst in unsren Texten Anzeichen vorhanden sind.

Nun glaube ich auch an einigen anderen Stellen Spuren dieser Kultsitte finden zu können. Die Didaskalie beschreibt V 19 (Funk 288ff.) die Passahfeier der Kirche. Der Text ist offenbar überarbeitet[5]. Aber die Hauptzüge der Feier sind klar: die Christen sollen fasten und wachen bis zur dritten Stunde der Osternacht. Et postea offerte sacrificia vestra et tunc manducate et laetamini ac gaudete et exsultate quoniam pignus resurrectionis nostrae Christus resurrexit ... Das hier erwähnte Opfer kann wohl nur die Darbringung sein (sonst wäre der Ausdruck sacrificia vestra unverständlich), und daran schließt sich ganz natürlich das Freuden-

---

[1] Als auf die Gabendarbringung Bezug nehmend muß ich die Worte Cyrills von Alexandria, in Zach. 6 (III 814 A) verstehen: παρ' οὐδενὸς γὰρ ὅλως εἰς κοινὴν λαμβάνεται χρείαν τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου τὰ σκεύη ἀλλ' ἔστιν ὡς ἔφην ἅγια καὶ εἰς δόξαν θεοῦ τετηρημένα καὶ μόναις ταῖς χρείαις ὑπηρετεῖν εἰωθότα τῆς ἁγίας τραπέζης, δι' αὐτῶν τε καὶ ἐν αὐτοῖς αἱ τῶν προσαγόντων τελοῦνται θυσίαι οὐχ ἑκάστου φέροντος ἴδιον τὸ σκεῦος ἁπάντων δὲ μόνοις τοῖς ἱεροῖς κεχρημένων. Da hier betont wird, daß nicht jeder Darbringer ein eigenes Gefäß benutzt, sondern daß die Gaben in denen der Kirche sich befinden, muß wohl dabei an das Einsammeln gedacht sein.

[2] Liegt hierin eine Anspielung auf das Abendmahl, im Unterschied zur folgenden Austeilung unter die Armen?

[3] Vgl. auch, wie Ephraim der Syrer (de festis diebus p. 11f. t. III g) die Gläubigen ermahnt: „sie sollen die Kirche(!) fleißig besuchen, darbringend dem Herrn von ihrer Hände Arbeit zum Segen des Hauses und aller Bewohner, und in Furcht und Zittern stehen."

[4] Vgl. auch, wie Basilius Ep. 155 (III 244 C) ein Gebet der Kirche ὑπὲρ τῶν τοὺς πνευματικοὺς καρποὺς ἐπιδεικνυμένων ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ kennt.

[5] So ist wohl 290,2–292,5 Einschub.

mahl. Aber schon die Benutzung dieser alten Quelle seitens der apostolischen Konstitutionen bezeugt, daß dies etwas den Späteren Unverständliches war, sie verändern den Text so: διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς, ἀναστάντος τοῦ κυρίου, προσενέγκατε τὴν θυσίαν ὑμῶν, περὶ ἧς ὑμῖν διετάξατο δι' ἡμῶν[6] λέγων· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, wobei also das Opfer als das Meßopfer verstanden wird. Zu der Zeit der apostolischen Konstitutionen scheint also schon jene primitive Sitte verschwunden zu sein[7].

Denselben Charakter eines Freudenmahles trägt die Passahfeier noch in der altchristlichen Schrift Epistola apostolorum, wodurch also das oben gewonnene Resultat gewissermaßen bestätigt wird[8]. „Gedenket meines Todes, heißt es hier, wenn nun das Passah stattfinden wird ... Wenn aber ihr vollendet habt das Gedächtnis, das stattfindet in Bezug auf mich, und die Agape ..."[9]; und so wird Petri Martyrium vorhergesagt. „Wir aber sprachen zu ihm: o Herr, ist es denn wiederum eine Notwendigkeit, daß wir den Kelch nehmen und trinken[10]? Er sprach zu uns: Ja, eine Notwendigkeit ist es, nämlich bis zu dem Tage, wo ich kommen werde mit denen, die um meinetwillen getötet sind." Hier ist offenbar die Eucharistie noch mit einem Mahle verbunden: Gedächtnis und Agape gehören so zusammen, daß die Ordnung, in der sie erwähnt werden, wechseln kann[11]. Diese Verbindung setzt aber ohne weiteres die Darbringung voraus.

Von der Darbringung und zwar durch Vermittlung der Diakonen hören wir vielleicht in einer syrischen Mönchsgeschichte (Johannes Moschus [† 620], Pratum spirituale 25, Migne P. G. 87, 2869): ἦν τις ἀδελφὸς ἐν τῷ κοινοβίῳ τοῦ Χουζιβᾶ ὃς ἦν μαθὼν τὴν προσκομιδὴν τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς· ἐν μιᾷ οὖν ἐπέμφθη ἐνέγκαι εὐλογίας καὶ ἐρχόμενος ἐν τῷ μοναστηρίῳ εἶπεν τὴν προσκομιδὴν ὡς ἐν τάξει τῆς στιχολογίας· καὶ τὰς αὐτὰς εὐλογίας προέθηκαν ἐν τῷ δίσκῳ ἐν τῷ ἁγίῳ θυσιαστηρίῳ οἱ διάκονοι. Hier werden also die Gaben Eulogien genannt, und wir hören, daß sie von den Diakonen zum Altar gebracht werden. Die ganze Pointe der Geschichte ist sinnlos, wenn wir es nicht mit den Gaben zu tun haben, die dann später in der eucharistischen Feier verwendet wurden. Aber zugleich ist wohl deutlich, daß hier nicht mehr von einem allgemeinen Opfer zu einem fröhlichen Mahle die Rede ist, sondern nur vom Darbringen des zur Hostie der Feier nötigen

[6] Beachte, daß diese Mahnung hier nicht als Herrenwort angegeben wird, sondern als eine Verordnung der Apostel; ähnlich auch Irenäus, vgl. unten S. 93.

[7] Beachte auch, wie V 20,9 dies „Opfer" beschrieben wird: et solvite jejunium vestrum et reliquias jejunii vestri sex dierum offerte domino deo. Qui vero multas divitias habetis, servite pauperibus et inopibus eosque recreate diligenter, ut accipiatur merces jejunii vestri. Offenbar ist dies Opfer hier eine Darbringung, und zwar wenigstens von dem, was man in den vorhergehenden Tagen durch Fasten eingespart hatte, eine Sitte, die sich auch in den Liturgien nachweisen ließ.

[8] Vgl. hierzu Lietzmann, ZNTW. 1921, S. 174f.

[9] Der äthiopische Text hat hier: Und wenn der Hahn kräht und ihr meine Agape vollendet und meinem Gedächtnis (Genüge getan) habet ...

[10] Zum Ganzen vgl. Altchristliche Liturgien I, S. 192.

[11] Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, S. 703, drückt den Inhalt des Textes so aus: „an diese Abendmahlsfeier hat sich eine Agape, eine gemeinschaftliche Mahlzeit angeschlossen." Das halte ich nicht für durch den Text bezeugt; schon der Äthiope hat ja den Text nicht so verstanden. Statt dessen zeigt sich hier die Feier deutlich aus zwei Momenten zusammengesetzt, dem christlichen Mysterium und dem Mahl.

Brotes[12]. Ist hier überhaupt von Darbringung die Rede — was mir fast zweifelhaft erscheint — dann hat sich hier im abgeschiedenen Milieu, das die Klöster ja oft boten, ein sonst in diesen Kirchen verschwundenes Überbleibsel eines altchristlichen Gebrauches so spät, bis ins 7. Jahrhundert, erhalten — wie auch im Abendlande eben die Mönchsorden den alten Gewohnheiten oft eine Zuflucht boten.

In einer Sitte scheint jener altchristliche Kultakt ziemlich intakt geblieben zu sein, nämlich bei der Darbringung des Kaisers in der Messe. Spät im Mittelalter fanden wir diese im Occident. Aus Kappodozien ist sie uns noch aus dem 4. Jahrhundert bezeugt. Das geht aus der berühmten Lobrede des Gregor v. Nazianz auf Basilius von Cäsarea hervor[13]. Gregor v. Nazianz schildert hier (Orat. 43, c. 52) die berühmte Szene, wie der arianisch gesinnte Kaiser Valens in dem von Basilius gehaltenen Gottesdienst erscheint, wobei aber der Bischof es wagt, das Opfer des Kaisers abzulehnen (wie wir ja wissen, daß in alter Zeit die Opferer geprüft wurden). Er spricht von dem mächtigen Psalmengesang der Gläubigen, und wie unterdessen Basilius, ohne den Kaiser zu beachten, in aufrechter Haltung und unverwandten Blickes vor Gott und dem Altar gestanden sei. ἐπεὶ δὲ τὰ δῶρα τῇ θείᾳ τραπέζῃ προσενεγκεῖν ἔδει, ὧν αὐτουργὸς ἦν, συνεπελάβετο δ' οὐδεὶς[14], ὥσπερ ἦν ἔθος, ἄδηλον ὂν εἰ προσήσεται, τηνικαῦτα τὸ πάθος γνωρίζεται. Die allgemeine Darbringung scheint schon verschwunden zu sein, aber die Sitte, daß der Kaiser bei der Messe ein Opfer brachte, scheint als Überbleibsel der einstigen Gewohnheit noch lebendig.

Noch zur Zeit des Conc. Trullan. (692) ist dies der Fall. Kanon 69 verordnet: μὴ ἐξέστω τινὶ τῶν ἁπάντων ἐν λαϊκοῖς τελοῦντι ἔνδον ἱεροῦ εἰσιέναι θυσιαστηρίου, μηδαμῶς ἐπὶ τοῦτο τῆς βασιλικῆς εἰργομένης ἐξουσίας καὶ αὐθεντίας, ἡνίκα ἂν βουληθείη προσάξαι δῶρα τῷ πλάσαντι κατά τινα ἀρχαιοτάτην παράδοσιν. Das ist also ein letztes Überbleibsel einer einst blühenden Sitte.

Wie im Abendlande werden aber auch hier nicht alle Opferer von der Kirche empfangen. Observate altari Christi[15], so ermahnt die syrische Didaskalie Bischöfe und Diakonen (IV 4, 5 Funk 222), cum omni diligentia curam facientes de his quae accipiuntur cum scrupulositate, qualis est ille qui dat, aut illa quae dat. Im 6. Kapitel werden solche aufgezählt, deren Opfer die Kirche ablehnt[16]. Die Konstitutionen haben besondere Vorschriften für die, die zum ersten Mal zum Mysterium zugelassen werden (οἱ πρώτως προσιόντες τῷ μυστηρίῳ τῆς εὐσεβείας), und wie diese

---

[12] Oder bedeutet das nur, daß der Mönch die nötigen Elemente beibrachte? Dann ist hier jede Darbringung verschwunden.

[13] Vgl. Theodoret, hist. eccl. IV 19: μεταμεληθεὶς δὲ Βάλης . . . εἴς τε τὸν θεῖον νεὼν εἰσελήλυθε καὶ τῆς τοῦ μεγάλου Βασιλείου διδασκαλίας ἀπήλαυσε, καὶ τῷ θυσιαστηρίῳ τὰ εἰωθότα προσενήνοχε δῶρα.

[14] Gemeint sind wohl die Diakonen, denen es zukommt, die Gaben einzusammeln, wie wir oben mehrmals gesehen haben.

[15] Id est viduis et orphanis ist wohl die Glosse eines Späteren, dem die alte Sitte nicht mehr lebendig war. So wie der Passus jetzt steht, bezieht er sich auf die profane Darbringung, wie auch seine Wiedergabe in den Konstitutionen (τίνων ὀφείλει δέχεσθαι καρποφορίας) bezeugt. Für diese Sitte vgl. unten.

[16] Vgl. Epiphanius Expos. fidei 24, wo er von der Kirche sagt: προσφορὰς λαμβάνει παρὰ τῶν οὐκ ἀδικούντων οὐδὲ παρανομούντων ἀλλὰ δικαίως βιούντων.

examiniert werden müssen. Sie werden den προσενεγκόντες entgegengesetzt. Diese Terminologie könnte eine schon oben ausgesprochene Vermutung stützen, daß bisweilen das Opfern für die Hauptsache gilt und sogar die Kommunion in den Schatten stellen konnte. Das in diesen Quellen mehrmals auftretende προσιών kann daher auch das Hervortreten zum Opfern bedeuten.

Die sog. apostolischen Kanones[17] haben die Bestimmung (3), daß nur νέοι χίδροι und σταφυλή zum θυσιαστήριον gebracht werden dürfen, so auch, wird hinzugefügt, Öl für den Leuchter und Weihrauch für die heilige Feier. Daß wirklich anderes vorgekommen ist, geht aus Kanon 2 hervor: εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος παρὰ τὴν τοῦ κυρίου διάταξιν τὴν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ προσενέγκῃ ἕτερά τινα ἢ μέλι ἐπὶ τὸ τοῦ θεοῦ θυσιαστήριον ἢ γάλα ἢ ἀντὶ οἴνου σίκερα ἐπιτηδευτὰ ἢ ὄρνεις ἢ ζῷά τινα ἢ ὄσπρια, παρὰ τὴν διάταξιν, καθαιρείσθω. Wer also anderes als was zum Opfer gehörig ist, „opfert", der handelt wider die Verordnung des Herrn. Daß dies doch zum Teil vorgekommen ist, geht ja deutlich aus der hier vorliegenden Aufzählung hervor. Und Kanon 3 gestattet ja Öl für den Leuchter und Weihrauch. Offenbar ist man bestrebt, die Zahl der Gegenstände, die geopfert werden können, zu beschränken. In letztem Falle liegt der Gedanke zugrunde, daß, was zum Altar gehört, auch dort geopfert werden darf. Kanon 2 dagegen verfährt nach dem Prinzip des Meßopfers: nur die dazu nötigen Elemente können vom Priester geopfert werden. Opfern steht also dabei schon im technischen Sinne, ist etwas, was nur dem Klerus zukommt.

So findet also auch hier wie im Abendlande eine Differenzierung des alten Opfers statt. Opfer im eigentlichen Sinne, wie man es in der alten Zeit verstand, sind nunmehr nur Brot und Wein. Andere Früchte und Erstlinge sollen, so schreibt Kanon 4 vor, zum Hause des Bischofs oder der Presbyter gesandt werden, nicht zum Altar, wird ausdrücklich hervorgehoben. Es ist wahrscheinlich, daß diese Unterscheidung eine Neuerung darstellt, infolge deren die Darbringung der letztgenannten Dinge säkularisiert, zu einer Art Steuer degradiert wurde, von der Klerus und Gottesdienst, niedere Priesterschaft und Arme usw. unterhalten werden.

Der alte Charakter des Opfers ist hier eigentlich vollständig verschwunden. Und doch legt das Vorhandensein der alten Terminologie noch oft ein beredtes Zeugnis für den Zusammenhang mit dem alten christlichen Opfer ab. Die Folge davon ist aber ein vollständiges Ineinandergehen der Terminologie, was seinerseits nicht selten die Entscheidung unmöglich macht, was in einem bestimmten Momente hinter den verwendeten Worten steckt.

Kanon 40 der sog. apostolischen Statuten (der äthiopischen Version)[18] hat z. B. Bestimmungen „über die Früchte, die zu opfern sich ziemt": All shall give and be carefull to offer the first fruits of the crops to the bishop, and he shall offer[19], while blessing and naming him who offers[20]. Das erinnert an die eucharistische Darbringungssitte; der Bischof ist es, der „opfert", aber auch die Darbringung wird so genannt.

---

[17] Vgl. auch ex const. capitula 28 und 29 (Funk II p. 142).

[18] Horner p. 178 (259. 323).

[19] Die anderen Versionen haben charakteristischerweise den Ausdruck in „segnen" verändert.

[20] Dieselbe Bestimmung auch ex const. capitula 30 (Funk II 142).

Aber ist hier jene gemeint oder nur die säkularisierte Gabenbringung? Eine Entscheidung ist wohl kaum möglich. Im Folgenden aber werden die Früchte erwähnt, die in dieser Weise geopfert werden können[21]: Trauben, Granaten, Oliven, Äpfel usw., sogar Blumen (aber nur Rosen). Jetzt ist offenbar damit eine Darbringung außerhalb der Messe gemeint, ob das auch das Ursprüngliche gewesen ist, scheint mir weit zweifelhafter.

Im Testamentum D. N. J. Chr. wird der sonntägliche Gottesdienst so beschrieben (nachdem Predigt und Wegsendung der Katechumenen vorher erwähnt worden sind): doceat mysteria fideles, dimissis praecedenter catechumenis, et post instructionem secretam offerat, ut et illi cum timore offerant[22], cum jam agnoverint, cujus mysterii fiunt participes. Sabbato offerat (episcopus) tres panes in symbolum trinitatis, die vero dominica quatuor panes in typum evangelii. Dum offert (episcopus) oblationem, velum portae (sanctuariae) sit expansum ... et offerat intra velum una cum presbyteris, diaconis etc. (dem ganzen Klerus). Episcopus itaque manum imponat super panes collocatos super altare, atque simul etiam presbyteri imponant manus. Ceteri autem sint tantummodo stantes (in silentio). Non recipiatur (!) panis catechumeni, etiamsi filium vel uxorem habeat fideles velitque pro illis offerre: non est ipsius oblatio offerenda, priusquam baptismum susceperit. Antequam episcopus vel presbyter offerat, populus det sibi invicem pacem.

Es ist nicht leicht, mit diesem Texte zurechtzukommen, da offenbar „opfern" in verschiedenem Sinne verwendet worden ist. Es ist zu beachten, daß nicht nur der Bischof, sondern auch der ganze Klerus und die Laien als opfernd erwähnt werden. Im ganzen ersten Teil dieser Ausführung könnte der Terminus für das Meßopfer im technischen Sinne stehen, das dann im verhüllten Altarraum vor sich geht. Dabei aber heißt es plötzlich, daß der Bischof die Hand super panes collocatos super altare legen soll. Von einem Einsammeln haben wir früher doch nichts gehört. Hat hier eine Darbringung stattgefunden, und sind die eingesammelten Brote auf den Altar gelegt?[23] Dafür könnte sprechen, daß gleich darauf die Bestimmung folgt, daß das Brot der Katechumenen nicht angenommen werden soll. Wie großes Gewicht auf die Opferhandlung gelegt wurde, bezeugt die Tatsache, daß auch der Fall verboten werden muß, die Katechumenen wollen für gläubige Verwandte opfern. So ist dieser Text ein Zeugnis der Verwirrung, die mit der Terminologie eingetreten ist. Man kann in Zweifel ziehen, ob die drei bezw. vier Brote solche sind, die der Bischof darbringt, oder ob es die sind, welche er als Hostie „opfert". Und dasselbe ist auch anderswo der Fall, wofür die Beispiele reichlich vermehrt werden könnten.

Die Schilderung der Bischofsweihe der ältesten Kirchenordnungen bezeugt nun auch, daß sie eine Darbringung innerhalb der Messe einst gekannt

[21] Canones Hippolythi 186 (vgl. 194), wo primitias areae et primitias torcularium, olei, mellis, lactis, lanae et primitias pro labore manuum aufgezählt werden, ist wenigstens der Zug bewahrt, daß die Darbringung auf dem Altar geschieht, denn nur so ist die Bestimmung zu verstehen, daß der Opferer extra velum stehen soll. Das hier verwendete Gebet erinnert an die Darbringungsgebete der Messen.

[22] Also nicht nur der Bischof opfert, sondern auch die Gläubigen.

[23] Vgl. S. 131: Oblatio a diacono deferatur (ad episcopum) et ab episcopo gratiae agantur.

haben. Nach dem Verabschieden der Nicht-Vollgläubigen steht hier ganz unmotiviert das Wort Prospherin[24]. Der Text fährt (p. 343) so fort: Further (δέ), when these things have been done, let the deacons bring the gifts (δῶρον)[25] to the bishop at the holy altar (θυσιαστήριον)[26]. Wie wir oben bei den Liturgien gesehen haben, beziehen sich diese Worte jetzt wohl auf das Meßopfer, aber ein Ausdruck wie „Gaben" kann nicht gut dafür geprägt worden sein. Ursprünglich wird wohl die betreffende Stelle das Bringen der in der Kirche durch die Diakonen eingesammelten Gaben zum Altar bedeuten. Ähnliches haben wir ja schon oben für die entsprechenden Bemerkungen der klementinischen Liturgie (VIII 12, 2. 3) vermutet.

So läßt sich daher auch kein sicherer Schluß aus dem 19. Kanon der Synode zu Laodicea (365) ziehen. Hier wird verordnet, daß nach dem Friedenskuß τότε τοὺς λαϊκοὺς τὴν εἰρήνην διδόναι· καὶ οὕτως τὴν ἁγίαν προσφορὰν ἐπιτελεῖσθαι, καὶ μόνοις ἐξὸν εἶναι τοῖς ἱερατικοῖς εἰσιέναι εἰς τὸ θυσιαστήριον καὶ κοινωνεῖν (Kanon 44 verbietet den Frauen ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ εἰσέρχεσθαι). Aber ob hier von Meßopfer oder Darbringung die Rede ist, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, so viel scheint sicher, daß von einem Darbringen auf den Altar nicht mehr die Rede ist (ist ja nur von der Möglichkeit des Hineingehens in den Altarraum bei der **Kommunion** die Rede).

Das zweifelhafte Material könnte stark vermehrt werden; aber für den hier verfolgten Zweck hat es wenig Bedeutung, auch wenn die Deutung auf die Darbringung mehrmals **möglich** ist. Die Tatsache scheint jedoch nach der vorherigen Untersuchung unzweifelhaft, daß auch im Orient die Darbringung von Seiten der Gemeinde stattgefunden hat, aber auch, daß sie ziemlich früh zurückgedrängt und vom Meßopfer ersetzt worden ist.

Aber ehe ich diesen Punkt verlasse, muß ich einen Augenlick bei einer anderen Gewohnheit der Kirche verweilen, die vielleicht für unsere Frage auch nicht ganz bedeutungslos ist.

In der feierlichen Messe der Neugetauften in den apostolischen Statuten (Horner 177) wird dem Bischof vorgeschrieben: After the Presfora he shall offer the cup and the milk and honey[27] with the bread and the cup of wine; and they shall bless (them) together and those alone who receive for the first(time) shall receive of it. Hier werden also wenigstens Milch und Honig den eigentlichen eucharistischen Elementen, Brot und Wein, zur Seite gestellt[28]. Alles soll der Bischof „opfern", alles soll er

[24] Horner, p. 277 u. 343 (es fehlt dagegen in der äthiopischen Version p. 199).

[25] Die arabische Version (p. 276): the bread.

[26] Beachte wie Kanon 2 der Synode zu Ancyra (314) es für eine Hauptverpflichtung der Diakonen erklärt, ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν, d. h. wohl von den Laien in Empfang zu nehmen und auf den Altar zu bringen.

[27] Die Texte (Äg. Kirchenordnung Hauler 112, Horner 255. 319) motivieren die Verwendung von Milch und Honig mit dem Hinweis auf das den Patriarchen verheißene Land, in dem Milch und Honig fließt. Das kehrt im Sacram. Leonianum (ed. Feltoe p. 24, Messe in Pentecosten I) wieder. — Vgl. Usener, S. 409.

[28] Die lateinischen Fragmente (Hauler 112, 16) nennen auch Wasser; während Justin offenbar an das Wasser zur Mischung des Weins im Kelch denkt, scheint die ägyptische Kirchenordnung im Wasser ein Symbol der Taufe zu sehen (in indicium lavacri). Damit ist aber die alte Darbringung vollständig verschoben und in eine Art heiligster Weihung verändert, eine Veränderung, die auch bei Milch und Honig stattfindet (wie auch bei dem Öl). So auch z. B. bei Ambrosius, de myster. III 14 (vgl.

„segnen", und allem Anschein nach zu einem Mahl. Das findet nach der Prosfora (der Darbringung) statt. Von diesen sämtlichen Elementen sollen die Neugetauften kosten, sie werden ihnen unter bestimmten Formeln gereicht. Das scheint mir einen sehr alten Tatbestand zu bezeugen, indem also an einem Punkte der Überlieferung die alte Darbringung mit Segnung des Dargebrachten und Verzehrung desselben im anschließenden Mahl noch erhalten ist, und zwar in der Form, daß auch andere Elemente als Brot und Wein dabei vorkamen.

Zu diesem sicher sehr alten Ritus füge ich die mehrmals bezeugte Sitte, in der eucharistischen Feier neben Brot und Wein auch Öl zu „opfern" und zu segnen. Die ägyptische Kirchenordnung fügt dem *Segen* der Eucharistie unmittelbar (vor der Erwähnung der Kommunion) eine Oblation des Öles bei: Qui oleum offert tempore eucharistiae similiter (faciat atque) in pane et vino, eodem modo gratias agens. Quamvis autem eisdem verbis non fuerit usus, pro facultate sua propria etiam aliis verbis gratias agat, dicens[29]: Sanctificans oleum hoc tribue illis qui unguentur et accipiunt, sicut unxisti sacerdotes et prophetas; similiter corrobora et illos et unumquemque, qui gustat, et sanctifica illos, qui accipiunt illud. Es wird nie gesagt, daß wir hier mit Gebräuchen, die nur für die Täuflinge bestimmt sind, zu tun haben. Der zitierte Text steht mitten in einer Bischofsmesse, die unmittelbar mit eucharistischen Gebeten fortfährt. Und das Öl wird auch nicht für die Neugetauften verwendet, es wird offenbar von den Mysten genossen (gustare, accipere). Es wird mit denselben Worten geweiht wie Brot und *Wein, also offenbar in eine Linie* mit diesen gestellt (das mitgeteilte Gebet wird direkt als ein alternatives angegeben). Das Öl hat hier deutlich sakramentalen Charakter. So scheint also dieser Text eine liturgische Sitte zu enthüllen, im Abendmahl außer Brot und Wein auch Öl darzubringen[30], zu segnen und zu genießen, und bekräftigt dadurch unsre Rekonstruktion der altchristlichen Darbringung.

Ich glaube, wir können dieses unser Resultat noch besser erhärten. In der alten Liturgie des heiligen Serapions hat das 5. Gebet die Überschrift: εὐχὴ περὶ τῶν προσφερομένων ἐλαίων καὶ ὑδάτων, ist in der jetzigen Redaktion offenbar als eine Segnung von Öl für Privatzwecke gedacht, und fand wohl auch nicht im Zusammenhang mit der Messe Verwendung[31]. So ist sicher auch das folgende Gebet (6) gedacht: χειροθεσία μετὰ τὴν εὐλογίαν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ἐλαίου, das also wohl mit dem vorhergehenden zusammenhängt. Hier aber finden sich sehr beachtenswerte Wendungen: ... συμπαραβαινέτω τῷ λαῷ τούτῳ ἡ κοινωνία τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος· τὰ σώματα αὐτῶν

Probst II 244). Wenn das Wasser mit dem Mysterium des heilbringenden Kreuzes konsekriert wird, wird es sowohl zum Gebrauch des geistigen Bades als des heilsamen Kelches gemacht.

[29] Funk II p. 100, Horner p. 141.

[30] Die äthiopische Version von Ludolf kennt sogar noch andere Elemente. Sie fährt fort: Similiter si quis caesum et olivas offert, ita dicat: Sanctifica lac hoc, quod coagulatum est, et nos coagulans tuae caritati. Fac a tua dulcedine non recedere fructum etiam hunc olivae, qui est exemplum tuae pinguedinis, quam de ligno fluisti in vitam eis qui sperant in te.

Dies illustriert offenbar gut die Sitte, die die Späteren bekämpfen, wenn sie strengstens verbieten, etwas anders als Brot und Wein auf dem Altar zu opfern.

[31] Beachte jedoch den Ausdruck: ἡ τῶν κτισμάτων τούτων μετάληψις.

ζῶντα ἔστω σώματα καὶ αἱ ψυχαὶ αὐτῶν καθαραὶ ἔστωσαν ψυχαί. δὸς τὴν εὐλογίαν ταύτην εἰς τήρησιν τῆς κοινωνίας καὶ εἰς ἀσφάλειαν τῆς γενομένης εὐχαριστίας. Das kann nicht mißverstanden werden: diese Gebete müssen einst einer Abendmahlsliturgie angehört haben. Und in dieser Liturgie sind dann wohl Öl und Wasser (vgl. die Rubrik des 5. Gebetes) von den Gläubigen dargebracht und wie die übrigen Elemente vom Priester gesegnet worden. Das stimmt also mit anderen Beobachtungen, die wir haben machen können.

Einer späteren Zeit ist aber ein derartiger Tatbestand unverständlich gewesen, denn sie kannte nur Darbringung von Brot und Wein im christlichen Kultus. So hat man die betreffenden Gebete aus der Messe versetzt und sie zur Segnung für Privatzwecke, für Beschwörungen usw. gebraucht, man hat sie, wo sie noch in der Messe vorkamen, in ihrem Sinne verändert[32]. Aber daß eine jüngere Frömmigkeit das Alte nicht hat verstehen wollen, ist kein Grund für uns, ihren Schritten zu folgen. Nur die Messe, das Meßopfer, und was dazu nötig war, konnte seinen hochheiligen Charakter behalten, alles Übrige mußte in den Hintergrund gedrängt werden. Die alte Darbringung mit der ganzen gewaltigen Welt von religiösen Gedanken, die sie umschloß, sank dahin und geriet allmählich in Vergessenheit.

Kap. 5. Zeugnisse aus altchristlicher Zeit.

Was die beiden ersten Jahrhunderte der christlichen Religion betrifft, so müssen wir immer im Gedächtnis behalten, daß unser Material stark lückenhaft ist und es auf einem Zufall beruht, ob ein kultischer Akt wie die Darbringung überhaupt erwähnt wird oder nicht. War sie doch, wenn sie vorkam, ein integrierender Teil des esoterischen Kultus, als solcher den Gläubigen wohl bekannt, und selbstverständlich war ihre Erwähnung dem Nicht-Gläubigen gegenüber verboten.

Trotzdem scheint es mir unzweifelhaft, daß uns aus dem 2. Jahrhundert Spuren derselben erhalten sind.

Irenäus verficht, wahrscheinlich einer Testimoniensammlung folgend, die Idee, daß Gott nicht Opfer sondern Gerechtigkeit von den Menschen fordert[1]. Auch Jesus steht in dieser Linie der alttestamentlichen Propheten; dafür wird jetzt der Beweis gebracht (IV 17, 5): sed et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura est panis, accepit et gratias egit dicens: Hoc est meum corpus. Et calicem similiter qui est ex ea creatura, quae est secun-

---

[32] Vgl. z. B. die Ölweihe im Testamentum D. N. ed Rahmani S. 48. Diese Ölweihe hat nichts mit der Messe zu tun. — Ähnlich verhält es sich wohl mit der Sitte der Ölweihe im römischen Gottesdienst am Gründonnerstag, deren ältestes Zeugnis im Gelasianum (ed. Wilson, p. 70) vorliegt. Innerhalb des eigentlichen Meßkanons pflegen die Laien Gefäße mit Öl auf die Balustrade des Sanktuariums zu setzen; diese wieder werden von den Diakonen auf den Altar gebracht und vom Priester gesegnet (Duchesne p. 486), das Öl wird dann bei Krankheiten oder zur letzten Ölung in der Sterbestunde verwandt, Duchesne p. 323 — wieder etwas anderes ist die Weihe des Tauföls, Duchesne p. 487.

[1] Dieser Gedanke wie der, daß das Opfer der Christen ihr Lob und Dank sei, begegnen uns immer und immer wieder in der christlichen Literatur.

dum nos, suum sanguinem confessus est[2], et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo, ei qui alimenta nobis praestat primitias suorum munerum in novo testamento. Hier wird Malachi 1, 10. 11 zitiert und daraus der Schluß gezogen, daß Gott von den Juden kein Opfer haben will, daß aber überall unter den Heiden incensum offertur nomine meo et sacrificium purum. Dies Opfer braucht Gott zwar nicht, sed quoniam is qui offert glorificatur ipse in eo quod offert si acceptetur[3] munus ejus. Hier wird das Herrenwort Mt. 5, 23 (vom Bringen der Gabe auf den Altar!) zitiert wie Dt. 16, 16 (Du sollst nicht leer erscheinen vor dem Angesichte des Herrn, deines Gottes). – Damit wir nicht unfruchtbar seien, stiftete also Jesus die Eucharistie, wo wir Gott unsre Gaben und unsren Dank bringen können[4]. Das ist die neue Oblatio, die die Kirche Gott stetig darbringt[5]. Gott braucht sie nicht, aber der Darbringer selbst wird durch sie verherrlicht, wenn seine Gabe angenommen wird. Dies ist offenbar von einem Darbringungsakt gesagt. Das Opfern ist in der hier geschilderten Feier allem Anschein nach die Hauptsache. Nur wenn die später bezeugte Sitte sich schon bei Irenäus findet, ist es möglich, mit seinen Worten zurechtzukommen.

In diesem Lichte verstehen wir auch, was die weiteren Ausführungen des Kirchenvaters zu bedeuten haben. Es ist nicht, sagt er, das Opfer überhaupt, das von Gott verworfen wird, oblationes enim et illic, oblationes autem et hic, der Unterschied ist, daß dort von Sklaven, hier von Freien dargebracht wird, dort mit bösen, hier mit guten Gedanken. Das wird an den Opfern Abels und Kains demonstriert. Si enim quis solummodo secundum quod videtur munde et recte et legitime offerre tentaverit, secundum autem suam animam non recte dividat eam quae est ad proximum communionem neque timorem habeat dei, non per id quod recte foris oblatum est sacrificium, seducit deum. Nicht jede Opfergabe ist also Gott angenehm. Weil die Kirche mit Einfalt opfert, juste munus ejus purum sacrificium apud deum deputatum est; hier wird

---

[2] Diese Worte wollen keine Verwandlung der Elemente hier bedeuten, sie wollen nur zeigen, daß Brot und Wein und andere geopferte Gaben heilig sind, da sie ja später in der heiligen Feier für Leib und Blut des Herrn gehalten werden; vgl. unten 17, 5 und 18, 4. 5.

[3] Beachte wie hier vorausgesetzt wird, daß das Opfer nicht ohne weiteres angenommen wird. Beachte auch den Terminus: munus.

[4] Vgl. auch Clem. Al. Strom. VII 36, 4.

[5] Auch Fragment 36 (ed. Harvey) stützt sich auf die Malachiprophetie und redet von den Opfern des Dankes der Christen als geistlichen Opfern. διότι καὶ ἡ προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας οὐκ ἔστι σαρκικὴ ἀλλὰ πνευματικὴ καὶ ἐν τούτῳ καθαρά. προσφέρομεν γὰρ τῷ θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσεν ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους(!) εἰς τροφὴν ἡμετέραν, καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην .... οἱ οὖν ταύτας τὰς προσφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου ἄγοντες οὐ τοῖς τῶν Ἰουδαίων δόγμασι προσέρχονται ἀλλὰ πνευματικῶς λειτουργοῦντες τῆς σοφίας υἱοὶ κληθήσονται. – Die Opfer scheinen hier die Darbringungen zu sein. Nur so verstehen wir die Beweisführung wie das Bemühen des Autors, zu betonen, daß sie nicht fleischlich, nicht nach Art der Juden sind. Sie sind ein Ausdruck der Dankbarkeit der Christen. Brot und Kelch werden „τοὺς καρποὺς τούτους“ genannt, was auch auf die Oblation gehen muß. – Eine andere Seite ist, daß diese Elemente durch die Geistepiklese als Leib und Blut des Herrn erscheinen. Gott das Brot und den Kelch des Segens darzubringen, heißt hier nur die zur Eucharistie nötigen Elemente zum Altar zu bringen.

Pauli Wort Phil. 4, 18 angeführt und der Schluß gezogen: oportet enim nos oblationem deo facere, et in omnibus gratos inveniri fabricatori deo .. in dilectione ferventi, primitias earum quae sunt ejus creaturarum offerentes. — — — sicut igitur non his indigens vult tamen a nobis propter nos fieri, ne simus infructuosi ... sic et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione. Est ergo altare in coelis, illuc enim preces nostrae et oblationes nostrae diriguntur[6].

Wenn wir den Zusammenhang betrachten, in dem diese Ausführung vorkommt, würden wir geneigt sein zu verneinen, daß hier überhaupt vom Abendmahl die Rede ist, wären nicht die Bemerkungen 17, 5; 18, 4 und 5 da. Der Leib und das Blut des Herrn spielen hier überhaupt keine eigentliche Rolle, das Zentrale ist das Opfer des neuen Bundes, und das ist die Darbringung der Gaben auf dem Altar. Sie ist zwar nicht deshalb notwendig, weil Gott der Gaben bedarf, sondern damit wir unsre Dankbarkeit zeigen. Das kann nicht vom eucharistischen Opfer, sondern nur von der Gabendarbringung ausgesagt werden. Was er uns gegeben hat, schenken wir ihm wieder. Daher hören wir so oft von munus, primitiae, oblationes usw., und Gott will, daß die Gabe oft zum Altar gebracht werde. Alles dies wird mit einem Mal verständlich, wenn wir es mit der Gabendarbringung in erster Linie zusammenbringen. Die ist es, die im neutestamentlichen Opfer die Hauptsache ist. Daher wird es hier stets betont, daß Gott der Schöpfer von allem ist, daß die Gaben, die wir ihm bringen, nur seine eigenen sind, und daß er ihrer nicht bedarf[7]. Man würde die gesamten Ausführungen des Irenäus gänzlich mißverstehen, wenn man sie auf die Opferung des Leibes und Blutes bei der Konsekration des Abendmahls beziehen wollte. Der Opfernde ist daher auch nicht der Priester, sondern die Gläubigen selber, und nicht ganz sicher ist es, ob die geopferte Gabe (vom Priester) empfangen wird. Typisch ist auch in diesem Zusammenhang das so oft wiederkehrende Herrenwort Mt. 5, 23, wo ja deutlich vom Opfer im Sinn von Opfergabe, die auf den Altar niedergelegt wird, die Rede ist. Und wie wir bald in den Oblationsgebeten hören, so betont auch Irenäus hier, daß jene Gaben zusammen mit unsren Gebeten von den Engeln zum himmlischen Altar gebracht werden.

So verstehen wir auch, daß Irenäus davor warnen muß, sich auf das Opfer zu vertrösten; nicht das Darbringen einer Gabe ist die Hauptsache — das tat ja auch Kain — sondern die rechte Gesinnung, das reichliche und stetige Geben (omnia quae sunt ipsorum ad dominicos decernunt usus, hilariter et libere dantes ea, non quae sunt minora). Die starke Betonung des Gebens, daß alles, was den Christen gehört, zu Gottes Verfügung gestellt werden muß, zeugt ja wieder davon, daß hier von einer Gabendarbringung die Rede ist.

Aber zugleich steht es dem Kirchenvater fest, daß diese Gaben, daß Brot und Kelch Leib und Blut des Herrn sind (IV 18, 4 f.). So bringen die

[6] Was folgt, ist ein Einschlag aus Schultradition, vgl. Bousset, Alexandrinisch-jüdischer Schulbetrieb in Alexandria und Rom.

[7] Auf dieser natürlichen Art der Gaben liegt auch darum großes Gewicht, weil damit die Gnostiker widerlegt werden, die all' solches als vom Judengott stammend betrachten und es doch in der Eucharistie Gott darbringen (IV 18, 4); Gott selbst ist der Schöpfer der Gaben, wir bringen ihm nur sein Eigenes zurück.

Christen also nicht nur die Gaben des Schöpfers dar, sondern auch Leib und Blut des Herrn: ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ⟨ἔγερσιν⟩. Der Charakter der Abendmahlselemente wird auf die dargebrachten Gaben, aus denen sie erlesen sind, zurückübertragen. Daraus nun, daß diese Gaben in jener Weise verwandelt werden können, zieht er den Schluß, daß auch die Leiber der Christen verwandelt und der Auferstehung teilhaftig werden können. Wer dies verneint, muß auch jenes verneinen. Von einer Opferung des Leibes und Blutes des Herrn ist nie die Rede, aber in dem Maße, wie der Charakter der Abendmahlselemente auf die Opfergaben übertragen wird, ist eine solche Vorstellung in nuce da. Aber damit ist der Charakter jener Gaben verschoben, und das Meßopfer ist da; damit mußte auch, je mehr man hierüber klar wurde, die bisherige Liturgie vollständig verändert werden. Bei Irenäus ist das offenbar noch nicht geschehen. Bei ihm ist allem Anschein nach die alte Gabendarbringung ein lebendiger und bedeutsamer Teil der eucharistischen Feier. Und doch drückt er sich über die zu heiligenden Elemente so aus, daß seine Ausführungen eine Auffassung wiederzuspiegeln scheinen, nach der schon jene Opfergaben von Heiligkeit erfüllt sind. Irgend eine Rolle spielt dieser Gedanke nicht an sich, er will nur als Stütze eines Beweises dienen. Vor einem fertigen Dogma stehen wir nicht, aber vielleicht können diese Worte uns dazu verhelfen, die spätere Entwicklung besser zu verstehen. Die Voraussetzungen für das Meßopfer sind hier in ihrem ersten Anfang da. Wieder wie bei der Frage des christlichen Mysteriums steht das Ende des 2. Jahrhunderts als der entscheidende Zeitpunkt da. –

Wie derartige Kultmahle der Christen aussehen konnten, davon gibt uns Clemens Alexandrinus in dem zweiten Buche seines Paidagogos eine lebensvolle Beschreibung — die jedoch, wie es immer mit Clemens der Fall ist, mit Vorsicht zu benutzen ist, da dieser Autor sicher hier wie auch sonst mit überkommenem Material arbeitet und bei heidnischen Kollegen in die Lehre gegangen ist – zugleich mit der Absicht, den Christen die nötige Würde und Anstand einzuprägen. Zwar hat man gemeint, Clemens schildere hier nur die Liebesmahle, die sog. Agapen der Christen; ich bin aber der Ansicht, daß in dieser Zeit Agape und Eucharistie nicht zu scheiden sind. Allzuviele Anklänge an das Abendmahl finden sich hier, so daß es mir verfehlt erscheint, hier eine Scheidung vorzunehmen, die von den Gesichtspunkten einer späteren Zeit beherrscht wird.

Die Agape wird τῷ ὄντι ἐπουράνιος τροφή, ἑστίασις λογική (Paid. II. I 5, 3) genannt, wir hören von ἡ ἄνω τροφή, ἡ βρῶσις ἡ Χριστοῦ (9, 3), die rechte Speise wird die εὐχαριστία (10, 3) genannt, ἡ ἐν λόγῳ τρυφή (11, 2), die Speisenden οἱ δειπνοῦντες κατὰ λόγον. Vom Trinken redend, kommt er fast sogleich auf „die große Traube", ὁ μέγας βότρυς, ὁ λόγος ὁ ὑπὲρ ἡμῶν θλιβείς, τὸ αἷμα τῆς σταφυλῆς ὕδατι κίρνασθαι ἐθελήσαντος τοῦ λόγου, ὡς καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ σωτηρίᾳ κίρναται. διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μέν ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικόν, τοῦτ' ἔστιν ᾧ κεχρίσμεθα. καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας. ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα, ... ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις

κρᾶσις ποτοῦ τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸ θεῖον κρᾶμα τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκίρναντος μυστικῶς: καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ὑπ' αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ λόγῳ, δι' ἣν ὁ λόγος γέγονεν σάρξ (vgl. auch 29, 1 mit dem Schluß: μυστικὸν ἄρα σύμβολον ἡ γραφὴ αἵματος ἁγίου οἶνον ὠνόμασεν).

Es scheint mir überaus wahrscheinlich, daß Clemens hier das Mahl im Auge hat, bei dem auch das christliche Mysterium gefeiert wurde, und das wir also, wie er selbst, Eucharistie nennen müssen. Nicht Eucharistie in dem Sinne, in dem das Wort später verstanden wurde, sondern in dem der zwei ersten nachchristlichen Jahrhunderte. So kann Clemens (32, 2) für den Anstand im Trinken auf Christi eigenes Benehmen im Abendmahle verweisen[8], als er den Wein segnete und sprach: Nehmet, trinket: Dies ist mein Blut, αἷμα τῆς ἀμπέλου τὸν λόγον τὸν περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα. Auch im Folgenden verweist er auf das Benehmen des Herrn beim letzten Mahl, wie auch das, was Paulus im 1. Kor. über die Eucharistie ausführt, hier als Stütze für Clemens' Anweisungen dienen muß. Das Mahl ist kein Sakrament im späteren Sinne des Wortes, aber in und mit der äußeren Speise werden den Teilnehmern geistige, „vernünftige" Güter zu teil. Das waren ja auch die Gedanken, die uns mehrmals in den Darbringungsgebeten begegneten. Die vorliegenden Ausführungen sind so interessant, weil sie uns die Stimmungen und Gedanken zeigen, die mit einem derartigen Kultmahl verbunden sein konnten, ohne daß schon die späteren sakramentalen Vorstellungen Eingang gefunden haben. Aber ein antikes Mahl wie dieses setzt eine Art Darbringung ohne weiteres voraus und versetzt uns also in das Milieu, das wir hier studiert haben, erklärt uns auch die bald eintretende Tendenz, dies Mahl von der heiligen eucharistischen Handlung zu scheiden.

Auf denselben Charakter der Eucharistie können wir auch aus einigen Äußerungen von Celsus (Or. c. Cels. VIII 28. 33. 34) schließen. Dieser findet es bei den Christen inkonsequent, daß sie einerseits alle blutigen Opfer ablehnen, weil sie dadurch Genossen der Dämonen werden, andererseits ὅταν δὲ σῖτον ἐσθίωσι καὶ οἶνον πίνωσι καὶ ἀκροδρύων γεύωνται καὶ αὐτὸ ὕδωρ καὶ αὐτὸν ἀέρα ἀναπνέωσιν, οὐκ ἄρα παρά τινων δαιμόνων ἕκαστα τούτων λαμβάνουσιν ... Entweder dürfen wir überhaupt nicht leben, oder es ist den Dämonen εὐχαριστητέον καὶ ἀπαρχὰς καὶ εὐχὰς ἀποδοτέον. Dem ganzen Zusammenhang nach ist hier von heiligen Mahlen die Rede, dem Genuß der Christen von Brot und Wein und Baumfrüchten setzt Celsus das Opfermahl entgegen. So faßt es auch Origenes, er bestreitet nur, daß der Dank der Christen dabei den Dämonen gilt: ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους. Hieraus geht hervor, daß auch die Christen (Gott und nicht den Dämonen) Erstlinge und Früchte darbringen und diese in einem heiligen Mahl (der Eucharistie) verzehren, was also in einer Linie mit dem, was wir bis jetzt gefunden haben, liegt.

[8] Das bezeugt wohl unzweifelhaft, daß die Stiftungsworte bei dieser Feier als liturgische Formeln nicht vorkamen.

Mit diesen Beobachtungen stimmen nun auch die Worte Justins über das Abendmahl in seiner Apologie I 67. οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, so beginnt Justin die Schilderung. ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων[9], das stimmt ja damit, daß Gott hier so oft als der Schöpfer gepriesen wird, dem nur das Seinige zurückgegeben wird. Dann kommt der Bericht über den sonntäglichen Gottesdienst, wie man sich versammelt, und wie in der Wartezeit Vorlesungen stattfinden. Dann wird zur Nachahmung jener guten Taten ermahnt. ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν· καί, ὡς προέφημεν, παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν, καὶ ἡ διάδοσις[10] καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται. οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται[11], und dieser verteilt es dann.

Es ist hier vom christlichen Mahl die Rede, zu dem die Christen sich am Sonntage versammelten. Wir hören von πᾶσι, das die Christen προσφέρειν, es scheinen also mehrere Sachen zu sein, die herbeigetragen werden. Das scheint auf Gabendarbringung zu gehen. Wenn die Feier so geschildert wird, ist wohl eben dieser Akt mit dem προσφέρεται von Brot, Wein und Wasser (vgl. I 65, 5) gemeint. Das wird ein drittes Mal mit dem ἀποτίθεται beim Vorsteher erwähnt. In dieser Schilderung scheint also die Hauptsache das Opfern der Gläubigen auf dem Altar zu sein[12] und das gemeinsame Mahl, das sie davon genießen, wovon auch Abwesende, Kranke, Gefangene usw. einen Teil bekommen. Daß Justin so in der Apologie verfährt, kann selbstverständlich in seiner Tendenz liegen, die christlichen Zusammenkünfte in Parität mit denen des griechisch-römischen Vereinswesens zu stellen.

Aber daß er hier wirkliche Vorgänge im altchristlichen Kultleben schildert, geht aus seinen Worten, wo er über die Bedürfnislosigkeit Gottes redet, hervor I 13. Wir ehren ihn nicht durch Blut, Libationen oder Weihrauch, sondern λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ᾽ οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν[13], ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ᾽ ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ᾽ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν

[9] Vgl. I 65, 3 (nach dem Friedenskuß): ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων . . . ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων (!) παρ᾽ αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. Auch hier folgt dann die Verteilung der geopferten Gaben. Das προσφέρεται betrifft wohl die dargebrachten Gaben.

[10] Ähnlich auch in der Apologie I 65.

[11] Hier ist also wieder von der Darbringung die Rede. Daraus zu schließen, daß Justin zwei Darbringungen, von denen die zweite nach der Feier stattfand, kennt, scheint mir eine unberechtigte Pressung des Textes zu sein. Er will hier nur zuletzt betonen, daß die Darbringung vollständig freiwillig ist, und daß, was nicht bei der Feier benutzt wird, zu wohltätigen Zwecken verwendet wird, ganz wie er im folgenden Nachtrag erwähnt, daß die Feier jeden Sonntag stattfindet. An derselben Stelle erwähnt er nur Brot, Wein und Wasser, weil diese sicher die hauptsächlichen Gaben waren, die geopfert und im Mahle benutzt wurden.

[12] Sakramentale Gedanken finden sich eigentlich nur 66, 2.

[13] Beachte das „alles"; vgl. auch Dial. 41, 3.

ὑπέρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιοτήτων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὡρῶν ... Das ist deutlich eine Abschweifung zur Gabendarbringung der Gemeinde[14]. Treffend wird diese in Kontrast zu den heidnischen Opfern gestellt: beide Gaben werden „herbeigetragen", die heidnischen werden dem Feuer überlassen, die christlichen den Armen gegeben, jene sollen dem Gotte helfen, diese ein Beweis der Danksagung[15] sein, indem man die Gaben Gottes so verwendet, wie er sie gemeint hat, zu Speise. Hier wie bei Irenäus wird als Kontrast zu den heidnischen Opfern die Bedürfnislosigkeit Gottes besonders hervorgehoben, was nötig erscheint, weil die christliche Gabendarbringung für eine entgegengesetzte Annahme ausgenutzt werden könnte.

Es ist sicher kein Zufall, daß sowohl Justin wie Irenäus in diesem Zusammenhang so oft Gott als Schöpfer sämtlicher Gaben und als Lenker der Zeiten und Herrn der Ernte hervorheben. Denn dies Opfer der Christen scheint sehr früh in Bahnen hineingelenkt zu sein, die stark an jüdische wie heidnische Opfer erinnern, wonach das Darbringen der Erstlinge die ganze Ernte segnen und die neue vorbereiten sollte[16]. Nicht Zufall, nicht leere Phrase scheint es mir zu sein, daß wir so oft gerade von Erstlingen hören, sondern dies hängt wohl eben mit diesem Zweck der Darbringung zusammen[17]. Auch dies bestätigt aber dann auch seinerseits, daß wir hier mit einer Darbringung und nicht mit einem Opfer des Leibes und des Blutes des Herrn in erster Linie zu tun haben.

Vielleicht kann man Spuren der Darbringung auch in der Didache finden, obgleich die Ausdrucksweise dieser Schrift der Art ist, daß sie keine sichere Entscheidung ermöglicht. In Kap. 13 wird verordnet, daß Erstlinge aller Art, aber auch Anteile von Geld und Sachgütern und jedem Besitz überhaupt, den Propheten gegeben werden sollen, und zwar, weil sie die christlichen Priester sind, wenn es aber keine Propheten gibt — dieser Fall wird ausdrücklich berücksichtigt — soll man solche Gaben den Armen bringen. Nachdem ausführlich hiervon gehandelt ist, fährt der Text (14) fort: κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ. Nach dem Zusammenhang scheinen also die dargebrachten Gaben, wenigstens zum Teil in der sonntäglichen eucharistischen Feier verzehrt zu werden. Daß jene Darbringung im Gottesdienst erfolgt, scheint nicht aus dem Wortlaut dieser Stelle hervorzugehen, näher liegt die Annahme, daß sie hier nicht in feierlicher

---

[14] Vgl. zur Gabendarbringung bereits den Bearbeiter des Testaments der 12 Patr. Levi 3 (von den Engeln im höchsten Himmel): προσφέρουσι δὲ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν.

[15] Die Danksagung gilt auch hier der göttlichen Vorsehung, die die Früchte der Erde wachsen läßt; vgl. auch Justin, Dial. 41, 1.

[16] In diesem Zusammenhange scheint mir auch die Tatsache verständlich, daß sich in den Abendmahlsliturgien so oft ein Dank für Gottes Schöpfung, für gute Ernte, Witterung und Wechsel der Jahreszeiten (eben in den Darbringungsgebeten) findet, nicht selten stark an entsprechende heidnische oder jüdische Gebete erinnernd (vgl. Bousset, Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen, Gött. Gel. Nachr. 1915, S. 449 ff. und die dort angegebene Literatur).

[17] Auf diese Frage gehe ich hier jedoch nicht ein, da sie für die Entwicklung im Ganzen, wenn ich nur die großen Linien ziehe, bedeutungslos ist. In den orientalischen Liturgien sind diese Gebete jetzt oft in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang eingefügt.

Weise verlaufend gedacht ist[18]. Interessant ist auch, daß hier auf die ganze Feier die Bezeichnung „Opfer" (θυσία) angewendet ist, wohl in Analogie mit den heidnischen Opferschmäusen (offenbar geht diese Bezeichnung nicht bloß auf die Darbringung; das Wort προσφορά fehlt hier).

Mit diesem Bild stimmt nun auch vortrefflich, daß die in der Didache mitgeteilten eucharistischen Gebete deutlich ihren Charakter als Tischgebete verraten. Es ist eine längst anerkannte Tatsache, daß sie nach jüdischen Vorbildern geformt worden sind und dieselben nur christlich ausdeuten. Für uns ist diese Beobachtung so wertvoll, weil damit wieder der oben so oft festgestellte Tatbestand, daß die ältesten Abendmahlsgebete eine Darbringung und ein sich daran schließendes Mahl voraussetzen, bestätigt wird.

Vielleicht können Spuren der Darbringung sogar im 1. Klemensbrief gefunden werden. Die Schrift hat ihren Schwerpunkt im Abschnitt über die Ämter. Der Verfasser scheidet genau zwischen Laien und Klerus, sowie er überhaupt in den ungeordneten Gebräuchen feste Ordnung zu schaffen bestrebt ist (40ff.). τάς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι ἀλλ' ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις· ποῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει ... οὐ πανταχοῦ, betont er bald, προσφέρονται θυσίαι ... ἀλλ' ἢ ἐν Ἰερουσαλὴμ μόνῃ· κἀκεῖ δὲ οὐκ ἐν παντὶ τόπῳ προσφέρεται ἀλλ' ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ πρὸς τὸ θυσιαστήριον, μωμοσκοπηθὲν τὸ προσφερόμενον διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν[19]. Es ist immer gefährlich, zu viel in derartige allegorische Beispiele hineinzulesen, wollte aber der Verf. lediglich betonen, daß nur die Priester, nicht die Laien den Kultus verrichten dürften, so ist es kaum verständlich, daß er so viel über die Stätte, wo die Opfer dargebracht werden durften, und darüber, wann das stattfinden sollte, zu sagen hätte. Stehen wir hier vor einer Neueinführung der Sitte, nur im Sonntagsgottesdienst und nur auf dem Altar — nach Prüfung des Opfernden — darzubringen? Ich wage das nicht zu behaupten, ganz unwahrscheinlich erscheint mir eine solche Annahme nicht. Zu beachten ist auch, daß sämtliche hier zuletzt behandelten Texte, mit Ausnahme der Didache, einen Priester, einen Leiter des kultischen Aktes der Darbringung voraussetzen, der Gott die Gaben übergibt, anbietet.

Wie dem auch sei, die Sitte der Darbringung von Seiten der Gemeinde ist offenbar eine sehr alte Gewohnheit der Kirche. Und sie ist dabei nicht eine einfache Einleitung zur späteren eucharistischen Feier, sondern scheint nicht selten fast dieselbe zu beherrschen. Gott in dieser Weise seinen Dank zu sagen, und um reichliche Segnung für die Geber zu bitten, das ist etwas, was z. B. bei Justin und Irenäus als eigentlicher Inhalt des christlichen Kultus auftritt. Auch aus diesem Dank ist es zu verstehen, daß die Feier den Namen, den sie auch später behalten hat, Eucharistie, bekommen hat. Das stimmt nun auch mit der Tatsache, die wir oben festgestellt haben, daß die an die Darbringung geknüpften Gebete schon zu dieser Zeit so fest formuliert waren, daß sie auch

[18] Vgl. auch Hermas Sim. 2, wo als Lohn des Almosengebens so oft betont wird, daß der Arme Fürbitte für den Reichen bei Gott einlegt, was fast liturgischen Klang hat.

[19] So hören wir von den Bischöfen 44, 4 als τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα (τῆς ἐπισκοπῆς gehört wohl zu ἀποβάλωμεν), wo das ἀμέμπτως und ὁσίως darauf zu deuten scheint, daß wir es mit Verteilung der Gaben zu tun haben; vgl. Wieland, a. a. O. S. 138.

das Verschwinden oder die Zurückdrängung der alten Sitte überleben konnten und fast unverändert in den Messen geblieben sind. Damit werden wir nun in eine Zeit zurückgeführt, die vor dem Entstehen des Meßopfers liegt, und wo noch die alten Messen auf eine einzige Wurzel zurückgehen.

Wahrscheinlich ist eine derartige Darbringung ursprünglich ziemlich formlos vor sich gegangen und zwar zunächst, um die gemeinsamen Ausgaben der Gemeinden zu bewältigen, die Ämter verschiedener Art zu unterhalten und gemeinsame Mahlzeiten zu genießen. Aber aus einer derartigen primitiven Zeit haben wir für die Liturgien keine Quellen, wir sind auf reine Hypothesen angewiesen, und ich will mich daher dabei nicht mehr aufhalten.

Doch gibt uns Paulus einen, wenn auch flüchtigen Einblick in die Verhältnisse der Gemeinde zu Korinth. Er tadelt die dortigen Christen, weil diese bei ihren kultischen Mahlzeiten sich nicht, wie sie sollten, betätigen: ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν καὶ ὃς μὲν πεινᾷ ὃς δὲ μεθύει. Hier gab es also kein gemeinsames Mahl, jeder hat sein Essen mitgenommen, und der Arme muß hungrig dasitzen. Die Korinther meinen offenbar doch in dieser Weise das Herrenmahl zu feiern[20]. Für Paulus ist dies lieblose Benehmen kein „Herrenmahl", es ist ihm ein Sakrilegium an der eucharistischen Feier, die dabei begangen wurde: wer betrunken oder lieblos daran teilnimmt, vergreift sich an Leib und Blut des Herrn. Ein Herrenmahl muß nach ihm ein gemeinsames Mahl sein, wer anders verfährt, verachtet die Gemeinde und beschimpft die, welche nichts haben. Bei dieser Feier dürfen keine Parteiungen hervortreten. In der korinthischen Gemeinde hat also – so viel scheint aus den Worten Paulus' hervorzugehen – nicht, wenigstens nicht immer, eine Darbringung die eucharistische Feier eingeleitet, jeder hat sein Essen mitgebracht und ißt davon; die verschiedenen Gläubigen haben nicht einmal auf einander gewartet. Die Erinnerung an den Tod des Herrn findet zwar bei einem Mahle statt[21], aber dies Mahl ist kein gemeinsames.

Die Forderung des Apostels Paulus hat sich durchgesetzt. Möglich ist wohl auch, daß die korinthische Gemeinde nur eine vereinzelte Erscheinung in dieser Hinsicht darstellt. Schon die synoptischen Evangelien (Mt., Mk.) setzen in den Stiftungsberichten mit den Worten: καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν für die eigentliche Eucharistie ein gemeinsames Mahl voraus, wie es auch mit dem in der Apostelgeschichte häufig erwähnten Brotbrechen der Fall ist. Als Mahl finden wir auch das Abendmahl in den ältesten Katakombendarstellungen[22] wie im Wunder der Brotspeisung in den Evangelien[23].

Das gemeinsame Mahl der Gemeinde setzt nun, sobald die Zahl der

---

[20] Das ist nur dann verständlich, wenn das Mahl nur Nebensache ist, die Hauptsache liegt in der Erinnerung an den Tod des Herrn, im christlichen Mysterium.

[21] Das geht auch aus 1. Kor. 10 hervor, wo Paulus den Kelch und den Tisch des Herrn dem Kelch und Tisch der Dämonen gegenüberstellt. Mit Recht sagt Jülicher: Paulus weiß nichts von einer Agape und von einer Eucharistie nach derselben, sondern von einer einheitlichen Gemeindefeier, die von Anfang bis zu Ende κυριακὸν δεῖπνον war, wenigstens sein sollte (Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, in Theologische Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, S. 232). Seine Ausführungen hier sind noch überaus lehrreich.

[22] Vgl. auch die alten Petrusakten Verc. 2: optulerunt autem sacrificium Paulo pane et aqua et oratione facta unicuique daret.

[23] Daß die älteste Eucharistie als wirkliches Mahl gefeiert wurde, ist wohl auch jetzt allgemein anerkannt, ich gehe daher nicht weiter auf diese Frage ein.

Glieder nicht zu gering ist, eine Art Darbringung voraus. Die ersten Gemeinden sind vielleicht Hausgemeinden[24] — wie wir mehrere kennen —, die dann von einem reichen Gläubigen gespeist wurden, eine Sitte, die noch lange Zeit in der Kirche fortlebte. Das wurde aber bald für die größeren Gemeinden unmöglich, wie es offenbar schon in Korinth der Fall war. Dann mußte, wie es in den heidnischen Genossenschaften geschah, das, was zum Mahle nötig war, zuerst von den Teilnehmern zusammengebracht werden. Das konnte selbstverständlich auch vor der Feier und ohne alle Förmlichkeiten geschehen, und so ist wohl lange Zeit der Akt verlaufen, wie ja auch die eucharistische Feier selbst anscheinend ziemlich formlos verlaufen ist.

Aber je feierlicher der christliche Kultus ausgestaltet wurde, desto näher lag es, auch der Gabendarbringung festere und würdigere Formen zu geben. Diese war nicht nur eine nötige Voraussetzung für den materiellen Bestand des Kultus, um so notwendiger, je größer die Gemeinden wurden, in ihr kam auch ein wesentlicher Zug antiker Religiosität zum Ausdruck, und sie scheint sehr bald eine wirkliche Rolle im Kultus bekommen zu haben. Die Christen verwarfen zwar alle Opfer für die Götter als lächerlich, hier aber konnte die alte Sitte in einer neuen Form Eingang finden, und zwar einer Form, die allen Leidenden und Bedrückten, allen Armen und Elenden besonders zusagen mußte. G o t t wurden zwar die Gaben geopfert, sie wurden aber nicht im Feuer zerstört, sondern beim gemeinsamen Mahl genossen, unter die armen Brüder verteilt. In feierlicher Prozession ist man bald, mit Priestern und Klerus an der Spitze, mit den Mitbrüdern zum Altar geschritten und hat dort die Gabe niedergelegt. Feierlich sind die Namen der Opferer verkündet oder die Namen derjenigen, für die sie die Gaben dargebracht haben, und die Bitten, die die Gaben begleiteten, werden mit bangendem Herzen vom Opferer hingeflüstert oder bald sogar öffentlich vom Priester laut gesprochen.

Zwar sind diese entwickelteren Formen nicht mit einem Male fertig, aber in nuce waren sie schon in dem Augenblick da, als die Gaben als Opfer an Gott aufgefaßt wurden. An dieser Stelle konnte jetzt die ganze antike Opferfrömmigkeit, mit Votivgaben, Opfern für gute Witterung, für Kranke und Wohltäter und vor allem für die lieben Verstorbenen in der neuen Religion heimisch werden. Kein Wunder, daß diese Entwicklung so schnell vor sich gegangen zu sein scheint. Und so fest waren die damit verbundenen Gedanken und Stimmungen in der alten Religiosität verankert, daß nicht selten dieses Opfern das Hauptinteresse auf sich gezogen hat und die Gläubigen z. B. die heilige Feier verließen, nachdem sie ihre Gaben auf den Altar niedergelegt und ihr Bittgebet dazu geflüstert hatten. Die Kirche muß sich gegen eine oberflächliche Auffassung von der Bedeutung der Opfer wehren. Sie muß das Gewicht auf die Gesinnung legen, sie muß stets von neuem betonen, daß die Gaben der Lieblosen und Sünder Gott nicht angenehm sind. Ja, sie versucht sogar durch ihre äußere Organisation selber für das Handeln nach diesen Prinzipien zu sorgen. Bevor die Neugetauften zum ersten Darbringen zugelassen werden, sollen sie genau examiniert werden, Büßer und Exkommunizierte werden nicht zugelassen, und auch gegen Kaiser und Mächtige dieser Welt hält die Kirche diese Prinzipien aufrecht.

---

[24] Vgl. hierzu die einschlägigen Bemerkungen von Wieland, Mensa und Confessio.

Nach diesen Tatsachen zu urteilen, scheint die Darbringung gewissermaßen auf gutem Wege gewesen zu sein, die Hauptsache im christlichen Kultus zu werden. Sie gab den einzelnen Gliedern der Gemeinde die Möglichkeit, sich aktiv im Kultus zu betätigen, auch nachdem Propheten und Priester Leiter des Gottesdienstes geworden waren. Jeden Sonntag, wenn die Gemeinde sich zu ihrer Feier versammelte, fand diese Darbringung statt, und zwar als Einleitung zum eucharistischen Mahl. Schon Justin bezeugt sie als stetige Gemeindeinstitution. Die Reichen konnten mehr, die Armen weniger spenden. Jene konnten hier ihre Fürsorge für die ganze Gemeinde betätigen und sich so deren Dankbarkeit erwerben. Diese konnten vielleicht nicht zu jeder Feier eine Gabe beisteuern, wurden aber durch die Spenden der Mitbrüder mit gespeist. Mächtig muß sich bei diesem Akt das Gefühl der Einheit, des Zusammengehörens und der gegenseitigen Verpflichtung Ausdruck verschafft haben. In einer Zeit, wo die wirtschaftlichen Nöte und die soziale Notlage dem ganzen Leben ihr Gepräge gaben, mußte sehr leicht der antike Opferkultus als eine unberechtigte Verschwendung erscheinen[25]. Die christliche Darbringung befriedigte alle Gefühle und Stimmungen, die mit dem alten Opfer eng verbunden waren, aber ohne die den hungernden Massen anstößige Vernichtung der Nahrungsmittel. Ja umgekehrt, sie sättigte in ihren Feiern die Notleidenden, sie nahm die uralte Sitte für die soziale Zusammengehörigkeit in Anspruch, und ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß eben dadurch die neue Religion mit so großem Erfolg ihre Mission unter den breiten Massen der Kaiserzeit trieb. Kein Wunder, daß das Opfer im christlichen Kultus anscheinend bald einen hervorragenden Platz eingenommen hat, liturgisch reich ausgestattet und von immer mehr und reicheren Gebeten, Hymnen usw. begleitet wird, von denen mehrere noch in den Meßliturgien unsrer Tage bewahrt worden sind.

Und doch hat das christliche Gemeindeopfer in der Folge im Kultus der Kirche nicht die Oberhand behalten. Es ist langsam und unter kräftigem Widerstand, aber sicher und schonungslos in den Hintergrund gedrängt, ja eigentlich aus dem Kultleben vertrieben worden. Nicht das Gemeindeopfer, sondern das Meßopfer hat den Sieg davongetragen.

---

[25]) Vgl. für diesen Faktor Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1920, S. 20ff.

Dritter Hauptteil: Der Ausgang des altchristlichen Opfers und die Entstehung des Meßopfers.

Kap. 6. Die Entstehung des Meßopfers und die Umformung der Darbringung in eine Vorbereitung desselben.

Ich könnte wohl hiermit meine Darstellung abschließen. Die beiden Kultakte, die im ältesten christlichen Kultus dem, was später das Sakrament des Altars genannt wurde, entsprachen, scheinen mir mit diesen beide Untersuchungen dargelegt zu sein und kurz mit den Schlagworten derselben als christliches Mysterium und als christliches Opfer charakterisiert werden zu können. Aus diesen beiden Wurzeln ist das Meßopfer entsprungen. Nun glaube ich aber meine Aufgabe nicht vollständig gelöst zu haben, wenn ich nicht zu zeigen versuche, wie diese Entwicklung stattgefunden hat, und was aus den altchristlichen Kultakten dabei geworden ist. Auf Einzelheiten einzugehen, kann dabei kaum in Frage kommen, aber ich möchte wenigstens die Linien ziehen, auf denen sich aus jenen beiden altchristlichen Kultakten das Meßopfer der katholischen Kirche entwickelt hat, und auch andeuten, wie wir es zu verstehen haben, daß aus denselben Wurzeln im Orient und im Occident die Liturgien, trotz großer Übereinstimmungen, doch so verschieden erwachsen sind. Man fasse nun diesen Versuch nicht so, als ob ich der Meinung wäre, jetzt alle Probleme und Schwierigkeiten der Meßüberlieferung und der Geschichte des Sakraments mit einer Formel gelöst zu haben, oder jetzt das letzte Wort in diesen Fragen sprechen zu können. So etwas liegt mir fern. Aber die großen Hauptlinien der Entwicklung, so wie ich sie sehe, zu zeichnen, hielt ich auch deshalb nicht für unangebracht, weil eine solche Zeichnung doch eine nicht unwichtige Kontrolle der bis jetzt erreichten Resultate sein muß. Zwar liegt zum größten Teil das, was hier ausgeführt werden soll, in nuce in den jetzt abgeschlossenen Untersuchungen, aber hier gesammelt darzustellen, was dort überall zersplittert vorliegt, wird hoffentlich den Überblick über diese Dinge erleichtern.

In den von uns untersuchten Liturgien gelten jetzt sämtliche Opfergebete nicht mehr den Gaben der Gläubigen, sondern dem Leib und Blut des Herrn, dem dazu verwandelten Kelch und der Hostie. Diese sind es, die jetzt Gott dargebracht werden, die die ihm angenehmen Opfer sind. Das ist doch etwas wesenhaft von dem Verschiedenes, was wir im altchristlichen Kultus gefunden haben.

Und es ist dies ein sehr komplizierter Gedanke, zu dem eigentlich wirkliche Analogien in der religionsgeschichtlichen Umwelt des Christentums fehlen.

Einzelne Seiten des Meßopfers, vereinzelte Züge können durch Parallelen beleuchtet oder besser verstanden werden, im ganzen aber ist es bisher nicht gelungen, heidnische Vorstellungen aufzuzeigen, die einigermaßen den Tatbestand der christlichen Messe decken. Das scheint zu bezeugen, daß wir hier vor einer innergeschichtlichen, dem Christentum eigenen Entwicklung stehen.

Diese Entwicklung scheint mir verständlich zu werden, wenn wir beide Wurzeln der altchristlichen Feier berücksichtigen, sowohl das Mysterium wie das Opfer. Letzteres erklärt uns, wie die Messe eine Opferliturgie geworden ist, ersteres, wie die dabei geopferten Gaben für Leib und Blut des gestorbenen Herrn gehalten werden können. Man war im christlichen Kultus daran gewöhnt, Gott Opfer darzubringen, aber in demselben Kultus wurde auch des Todes und der Auferstehung des Herrn gedacht, diese wurden lebendig vorgetragen und geradezu neu erlebt. Diese beiden Gedanken zusammengeschweißt ergeben das Meßopfer. Es brauchte nur der in seiner Gemeinde erscheinende Herr, der vor den Seinigen leidet, stirbt und aufersteht, mit den in der Feier geopferten Gaben in unmittelbare Verbindung gebracht zu werden, und die katholische Messe ist da mit all ihren komplexen und eigenartigen Gedanken. Und diese Verbindung ist es nun, die sämtliche Meßgebete reichlich bezeugen. Alles übrige ist die notwendige Konsequenz dieses Zusammenschmelzens zweier altchristlicher Momente. Beide waren offenbar den alten Christen zu wertvoll, um die vollständige Verdrängung des einen derselben zu gestatten, beide zu tief in der Frömmigkeit und in der kultischen Praxis gewurzelt, um aus der Liturgie verschwinden zu können.

Die alte Darbringung drohte ja, das christliche Mysterium zu verdrängen, alle Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Das Mysterium vertrug keinen Konkurrenten an seiner Seite. So sind beide zusammengeflossen. Die Darbringung ist dadurch überwunden, daß die Opfergebete, von ihr gelöst, auf den Höhepunkt der Messe versetzt und auf den „geopferten", in der Feier gestorbenen und auferstandenen Heiland übertragen worden sind. Wir haben ja schon im ersten Teile die eigentümliche Tendenz der Entwicklung feststellen können, daß die Parusie des Herrn, seine Epiphanie mit den Elementen verbunden wurde, so daß er in sie eingehend gedacht wurde. Und da die alten Christen den Geist in ihre Mitte herniederflehten, verstand man bald die Sache so, daß der Geist auf die Gaben kam, um sie in des Herrn Leib und Blut zu verwandeln. Das ist eine Materialisierung und Konkretisierung des Alten, wie sie kaum größer gedacht werden kann.

Nun läßt sich dieselbe Tendenz auch für die Opfergebete und die damit verbundenen Gedanken direkt verfolgen, und ich glaube, es wird sich lohnen, einen Augenblick dabei zu verweilen, da sich also hier für beide altchristlichen Kultakte dieselbe Tendenz feststellen läßt.

Oft findet sich nämlich mit den Darbringungsformeln verbunden ein Gebet, das stark an die spätere Geistepiklese erinnert. Die westsyrische Liturgie verbindet mit dem oben untersuchten Darbringungsgebet folgendes: καὶ δὸς ἡμῖν κύριε μετὰ παντὸς φόβου καὶ συνειδήσεως καθαρᾶς προσκομίσαι σοι τὴν πνευματικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, ἣν προσδεξάμενος . . . ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ παναγίου σου πνεύματος· ναὶ ὁ θεὸς ἐπίβλεψον ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ ἔπιδε ἐπὶ τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν ταύτην . . .[1]. Auch dieses

[1] Br. 47. So auch die griechische Basiliusliturgie Br. 319. Die Chrysostomus-

Gebet bezieht sich also in erster Linie auf die Gläubigen, nicht auf die Gaben, um die Verwandlung an diesen zu vollziehen. Es lautet ganz allgemein: sende uns die Gnade deines heiligen Geistes, ein Tatbestand, der ebenso deutlich in dem parallelen Fragment unsres Gebetes in der Markusliturgie, hervortritt (Br. 118, 26. 117, 24. 123, 21)[2].

Hinweisen möchte ich noch auf die altertümlichen Bestandteile, die bei Renaudot II, 1 ff. die Vormesse der westsyrischen jakobitischen Messe aufzeigt. Schon oben haben wir ein Darbringungsgebet zitiert (Renaudot II 3), das so weiter lautet: conserva et benedic eos omnibus benedictionibus spiritualibus ... effunde benedictiones tuas in omnia quae ad eos pertinent ... et da requiem animabus defunctorum ex ipsis in habitaculis tuis beatis in aeternum atque pro rebus istis temporalibus da illis vitam et regnum[3]. Also auch hier eine Art Bitte um den heiligen Geist, aber offenbar nur als Gegengeschenk für die Gott dargebrachten irdischen Gaben. Aber sobald man diese Gaben mit anderen Augen zu betrachten beginnt und die ganze Feier sich um ihre Natur und ihre Verwandlung dreht, was ist da natürlicher, als daß dann das Kommen des Geistes in erster Linie als den Gaben geltend gedacht wird? Allem Anschein nach ist das aber ein späteres Stadium.

Ich möchte vermuten, daß in der oben angeführten Form unsre Geistepiklese in Verbindung mit der Darbringung ziemlich alt ist. Denn nicht nur die orientalischen Messen kennen sie hier im vorbereitenden Teil der heiligen Feier, wohin sie ja doch eigentlich sehr wenig paßt, sondern auch die abendländischen. In der mozarabischen Messe findet sich zum Schluß der Gabendarbringung das Gebet: Veni sancte spiritus, sanctificator, sanctifica hoc sacrificium de manibus meis praeparatum. Das Gebet und seine Stellung in der abendländischen Liturgie muß sehr alt sein. Denn der Micrologus c. 11 (Migne P. L. 151, 984) zitiert es beinahe wörtlich in der Form: Veni sanctificator, omnipotens aeterne deus, benedic hoc sacrificium tuo nomini praeparatum per Christum dominum nostrum[4]. Er bemerkt dabei ausdrücklich, daß dieses Gebet juxta Gallicanum ordinem und nicht nach römischem Gebrauch gebetet werde. Diese Epiklese des Geistes stammt also wohl aus einer Zeit, in der die mozarabische und die gallikanische Liturgie sich noch nicht von ihrem gemeinsamen Stamm getrennt hatten.

Die hier vorgetragene Hypothese wird vielleicht noch wahrscheinlicher, wenn wir nunmehr weiter beobachten können, daß am betreffenden Ort auch in der ambrosianischen Messe eine Epiklese ähnlicher Art sich findet. Sie lautet: Benedictio dei omnipotentis patris et filii et spiritus sancti

liturgie hat noch deutlicher hier epiklesenartige Wendungen: ... εὑρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου τοῦ γενέσθαι εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν καὶ ἐπισκηνῶσαι τὸ πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς (!) καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα (!) καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου ... Sind „die hier liegenden Gaben" hier interpoliert und bezieht sich das Gebet ursprünglich nur auf die Gläubigen?

[2] Daß diese Gebete alt sind, bezeugen die parallelen Abschnitte der abessinischen (Br. 204) und der koptischen (Br. 148) Liturgien.

[3] Diese letzten Wendungen sind ja wohlbekannte Darbringungsformeln.

[4] Wahrscheinlich ist der Anfang dieses Textes sekundär, die Anrufung des Geistes tritt nicht mehr deutlich hervor, das benedic ist schwächer als das sanctifica. Dagegen ist die Fortsetzung des mozarabischen Textes wohl sekundär, da dort bereits auf die priesterliche Zubereitung der Gaben alles Gewicht fällt.

copiosa de coelis descendat super hanc nostram oblationem et accepta tibi sit haec oblatio domine sancte . . .

Auch die römische Messe kann eine derartige Geistepiklese in Verbindung mit der Darbringung aufzeigen, in der der Geist auf die Gaben oder auf die Geber mit seinen Segnungen herabgerufen wurde. So finden sich mehrere derartige Formeln im Sacramentarium Leonianum. Eine direkte Epiklese im weiteren Sinne haben wir in der 30. Messe des Julis (ed. Feltoe p. 74): Mitte domine quaesumus spiritum sanctum, qui et haec munera praesentia nostra tuum nobis efficiat sacramentum et ad hoc percipiendum nostra corda purificet. Dieses Gebet hat bemerkenswerter Weise seine Stellung vor dem Vere dignum (Sanctus) und ist nach römischer Anordnung der Messe als Secretgebet zu betrachten, steht also wahrscheinlich an dem Ort, wo ursprünglich die Gabendarbringung stattfand. Ebenso verhält es sich mit dem Gebet der Weihnachtsmesse (Feltoe p. 161)[5]: Munus populi tui, domine, plaeatus intende, quo non altaribus tuis ignis alienus nec irrationabilium cruor effunditur animantum, sed sancti spiritus operante virtute, sacrificium jam nostrum corpus et sanguis est ipsius sacerdotis. Ferner ist das Gebet, das zu einer Fastenmesse des Mais zu gehören scheint (Feltoe p. 26) hierherzustellen: Hostias populi tui, quaesumus domine miseratus intende et ut tibi reddantur acceptae, conscientias nostras sancti spiritus salutaris adventus emundet.

Eine besonders deutliche Epiklese bietet die Messe Mart. 539: In nomine sanctae trinitatis et individuae unitatis descendat angelus benedictionis et consecrationis super hoc munus. Item alia: Descendat praecamur, omnipotens deus pater, super haec, quae tibi offerimus, verbum tuum sanctum, descendat inestimabilis gloriae tuae spiritus, descendat antiquae indulgentiae tuae donum, ut fiat oblatio haec hostia spiritualis in odorem suavitatis accepta et nos famulos tuos (!) per sacratissimum corpus et sanguinem Christi tui manus invicta custodiat[6]. Oder 578: Incensum istud a te benedictum ascendat ad te, domine, et descendat super nos misericordia tua[7]. 592: Per intercessionem sancti Gabrielis archangeli stantis a dextris altaris incensi, et omnium electorum suorum incensum istud Dominus dignetur benedicere et in odorem suavitatis accipere (vgl. 599. 644). 651: Veni sanctificator omnipotens aeterne deus et benedic hoc sacrificium nomini tuo praeparatum (vgl. 511. 656. 673. 479).

---

[5] Allgemeiner heißt es in der 27. Messe des Julis (Feltoe p. 73): respice quaesumus domine preces nostras et his muneribus praesentiam tuae majestatis intersere. — Daneben stelle ich ein wirkliches Konsekrationsgebet, welches sich im Gallicanum vetus (Muratori III 536) findet: Aspice sincero vultu pie miserator haec munera, qui semper es propensus ad dona, ut ipsa contemplatione oblata sanctifices naturali majestate. Es ist beachtenswert, wie sehr diese beiden Gebete sich gleichen, obwohl das eine nur ein Oblations-, das andere ein Konsekrationsgebet ist. — Ein ähnliches Gebet auch Missale Francorum (Muratori III 488) oder das Gebet im Leonianum (Feltoe p. 27): mentes nostras quaesumus domine sanctus spiritus divinis praeparet sacramentis.

[6] Das ist nur eine andere Form des Gebets Mart. 549: . . . respice propitius haec munera per nostrae humilitatis famulatum tibi oblata, et concede ut in oculis tuae majestatis sint grata et accepta nobisque offerentibus et his pro quibus ea tibi offerimus, ad medelam corporis et animae proficiant (vgl. Mart. 578 u. a.).

[7] So auch Mart. 511. 592. 599.

So bedeutet ursprünglich das Herniederbeten des Geistes nur ganz allgemein ein Segnen der Gaben oder der Opfer, daß sie von Gott angenommen, ihm angenehm seien, und gar keine Verwandlung der Elemente.

Ferner können wir in diesen Zusammenhang wohl auch einige Post nomina-Gebete des sog. Missale Gothicum stellen. ... et desiderabile fonte ubertatis ita haec munera ymbrem sancti spiritus perfunde ut a jejunantibus percepta cuncta vitia mundent (Mur. III 360)[8]; munera nostra quaesumus domine sancti spiritus tui dignatione sacrentur, per quae a peccatis omnibus adoptiones tui filii renascamur (Mur. III 370); concede quaesumus omnipotens deus ut ... per innovationem tui spiritus a morte animae resurgamus (Mur. III 351).

Eine Bitte, daß das fleischgewordene Wort den Gläubigen einwohne, reiht sich ihrem Charakter nach als verwandt an: Praesta ... ut verbum caro factum ... per intercessionis suae praesidium habitet semper in nobis (Mur. III 356). Oder es wird Gottes himmlische Segnung auf die Gaben herabgefleht, so im Missale Gallicanum Vetus (Mur. III 575) in der Missa in vigilia paschae: ... supplicemus, ut super hanc oblationem coelestem gratiam suam divini illius odoris infundat, ...ut acceptio benedicti corporis et sacri populi praelibata communio defunctis opituletur ad requiem, viventibus proficiat ad salutem. Missale Francorum (Mur. III 481) heißt es[9]: Suscipe domine sacrificium placationis et laudis[10], ut benedictio tua larga descendat, quae et munera nostra, sanctis tuis deprecantibus, tibi reddat accepta, et nobis sacramentum redemptionis efficiat.

Aus der mozarabischen Liturgie sei nun noch ein Gebet hierhergestellt, das sich als ein Post nomina-Gebet ausgibt (Migne P. L. 85, 142)[11]: Omnipotens sempiterne deus ... veniat quaesumus super nos virtus spiritus tui sancti et misericordia altissimi obumbret nos.

Es ist allerdings bei diesen zahlreichen Gebeten zu beachten, daß an vielen Stellen die Erwähnung des Geistes unter bestimmtem Hinweis auf das Konsekrationswunder geschieht, dieses also sozusagen antizipiert wird. Damit sehen wir deutlich denselben Prozeß wirksam, den wir auch sonst belegen können, nämlich wie die hochheilige Handlung der Verwandlung der Elemente allmählich dahin strebt, die ganze Meßfeier für sich in Anspruch zu nehmen und zwar schon im vorbereitenden Teil der Messe. Aber viele dieser Gebete sind auch ganz allgemein gehalten und verstärken den Eindruck, daß eine Anrufung des heiligen Geistes bei der Darbringung nicht ungewöhnlich gewesen ist. Das ist nun auch zu erwarten. Ist es, wie wir oben gesehen haben, Sitte gewesen, mit der Darbringung allerlei Bitten zu verbinden, warum sollte dann eben diese fehlen, in welcher die höchste geistige Gabe

---

[8] Vgl. Sacramentar. Bobbiense (Migne P. L. 72, 483): Praesta nobis, misericors deus, ut munera nostra pro jejunii santificatione oblata spiritus sanctus adsumat.

[9] Mit der Überschrift super oblata. Voran geht unter derselben Überschrift ein Gebet „offerimus". Hier sprechen die Darbringer, die dem Priester ihre Gaben übergeben, darauf folgt das obige Gebet als Fürbitte des Priesters.

[10] Vgl. die bekannte griechische Formel: ἔλεος εἰρήνης, θυσία αἰνέσεως.

[11] Zu vergleichen wegen seiner griechischen Parallelen ist endlich noch das Sekretgebet einer Votivmesse im Bobbiense (Migne P. L. 72, 540): Petitiones ejus ascendant ad aures clementiae tuae et descendat super eum pia benedictio tua.

erfleht wird, der heilige Geist? Dieser ist wohl die himmlische Segnung, welche den Darbringern für ihre irdischen Gaben zu teil wurde. Ist einmal die Gabendarbringung mit ihren Gebeten aus der eigentlichen Messe herausgeworfen, um das heilige Meßopfer nicht zu beeinträchtigen, so werden auch die spärlichen Reste derselben, die sich in den vorbereitenden Teil der Messe gerettet haben, auch dort vom übermächtigen Gegner erreicht und in seinem Bann gehalten (wie wir das später auch für den großen Einzug vermuten können).

Auch an diesem Punkte läßt sich also eine Verschiebung feststellen, wo einst das Herniederbeten des Geistes nur die Segnung der Gaben oder der Geber sein wollte. Wollen wir die Gebete aufsuchen, die wahrscheinlich die Vorbilder jener Bitten gewesen sind, so sind es charakteristischer Weise die Tischgebete, deren z. B. die orationes ante cibum des Gelasianischen Sakramentars (Wilson p. 293) einige bieten. Ich führe nur folgendes an: Deus qui nos ad delicias spiritales semper invitas, da benedictionem super dona tua, ut ea quae in tuo nomine sunt edenda, sanctificata percipere mereamur. Das ist ein gewöhnliches Tischgebet, kein Abendmahlsgebet. Wieder führen uns die ältesten Gebete von der Vorstellungswelt des Meßopfers und des Sakraments im späteren Sinne weg und hin zu der des gemeinsamen, man möchte fast sagen: gemeinen Mahles.

Wir können wahrscheinlich behaupten: wären nicht die Opfergebete schon fertig da, schon im Kultus eingewurzelt und liturgisch festgelegt gewesen, hätten wohl nie die Gedanken des Meßopfers so vollständig den altchristlichen Kultus verdrängen können. Jetzt konnte alles fast unverändert fortlaufen, die alten Formeln klangen weiter fort durch die jetzt immer mächtiger werdenden Tempel der Christen – und doch war alles anders geworden. Eine Darbringung, ein Mahl im alten Sinne wurde schon aus rein praktischen Gründen immer schwieriger. Aber die alten Gebete, die damit verbunden waren, standen zu fest im Ritus, um ganz zu verschwinden. Nicht die symbolische Betrachtungsweise des Todes Christi als eines Opfers, nicht das Eindringen des heidnischen Opferbegriffs scheinen mir in erster Linie das Meßopfer geschaffen zu haben, sondern die altchristlichen Darbringungsgebete, die nach der Verdrängung der Darbringung selbst fortlebten und ein neues „Opfer" statt der alten Gaben forderten.

Dabei greift man natürlich leicht zu den Elementen des Mahles, die ja in immer nähere Verbindung mit Christus, mit seinem Tod und seiner Auferstehung gebracht wurden. Immer stärker wurde es betont, daß die benutzten Elemente nicht gewöhnliches Brot und Wein, sondern heilig, Leib und Blut des Herrn seien. Die oben erwähnte Geistepiklese ist nur eine der vielen Weisen, in der man versucht, sich diese Wandlung der Gaben zu erklären.

Es wird eine eifrig besprochene Frage, wann und wodurch diese Wandlung zustande gebracht wird, und die Antworten wechseln stark, eine Tatsache, die bezeugt, daß die Meßliturgien, in denen der Natur der Sache nach die Antworten gesucht wurde, ursprünglich gar nicht auf einer Konsekration aufgebaut waren: für die Theologen galt es daher, diese einer Tradition, der sie unbekannt war, aufzudrängen[12].

---

[12] Die verschiedensten Antworten auf diese Frage spiegeln nicht nur die theologischen Erörterungen, sondern auch die Liturgien wieder. Sehr lange hat sich die Sitte der Konsekration durch Einsenken eines schon konsekrierten Brockens, der eben um

Das ist nun nicht so zu verstehen, als ob nicht auch in alter Zeit Brot und Wein für Leib und Blut des Herrn gehalten worden wären. Das ist ja schon bei Paulus und in der Tradition, die die synoptische Stiftungsperikope formuliert, der Fall. Aber das ist doch, wie wir im „Christlichen Mysterium" gesehen haben, etwas anderes als die spätere Betrachtungsweise. Man war sich gar nicht klar über das Mysterium, das hier stattfand, nur instinktiv war man sich dessen bewußt, daß der Herr gegenwärtig war und mit den Seinigen vereinigt wurde, daß er in Brot und Wein wie seinem Leibe wohne, oder ähnlich.

Das wird alles jetzt anders. Es wird vergröbert, materialisiert. Das hat eine Veränderung der Darbringung zur Folge. In alter Zeit brachte man Gott als Opfer allerlei Gaben dar, es kam nur auf die Gesinnung der Opferer an. Aber das wird jetzt in dem Augenblicke anders, als an eine materielle Verbindung des Herrn mit Brot und Wein der Feier gedacht wurde. Denn damit mußte der Schwerpunkt auf diese Seite des Kultus fallen, wo man ja Gott materiell-konkret in seiner Mitte gegenwärtig hatte, alles andere mußte diesem großen Moment untergeordnet werden oder ihn vorbereiten.

Die notwendige Konsequenz davon wurde für das christliche Opfer folgenschwer: nur was zu dieser Feier gehörte, nur was in Leib und Blut des Herrn verwandelt werden konnte, durfte nunmehr zugelassen werden. Nur vom Brot wußten die Stiftungsworte zu sagen: Dies ist mein Leib, nur vom Kelch: Dies ist mein Blut.

Aber damit hatte das altchristliche Opfer, real gesehen, seinen selbständigen Charakter eingebüßt: es wurde eine Vorbereitung zum Meßopfer. Alles, was nicht dafür berechnet war, mußte verschwinden. So verstehen wir, daß die Darbringung von Brot und Wein ziemlich lange in der Messe fortgelebt hat, während die übrige Darbringung schon seit dem 3. Jahrhundert im Verschwinden ist.

Aber auch diese Form der eingeschränkten Darbringung mußte bald dem Meßopfer lästig werden. Wir hörten oben, wie eine Frau daran zweifelte, daß die Hostie, die sie empfing, wirklich Leib des Herrn sei, da sie in ihr das von ihr selbst gebackene Brot erkannte. Und was sollte man mit dem Brot tun, das nicht bei der Feier unmittelbar Verwendung fand? So wird

---

deswillen aufbewahrt wurde, in den Kelch erhalten, wofür noch Amalarius und Walafrid Strabon Zeugen sind (vgl. Rev. d'hist. et de litt. rel. 1920, S. 415 ff., 1921, S. 126 ff.).

Sonst ist ja das Abendland ziemlich früh darin einig, die Konsekration den Stiftungsworten zuzuschreiben. Der erste Zeuge dafür ist der pseudo-ambrosianische Liber de sacr. IV 4 (jam non suis sermonibus utitur sacerdos sed utitur sermonibus Christi). —

Gregor in seinem berühmten Brief an Johannes von Syracus benutzt dieselbe Motivierung für die Einfügung der oratio dominica: orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent, et valde inconveniens mihi visum est ut precem, quam scolasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem (!) quam redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus. — Die gewöhnliche Ansicht, daß damit das Vater unser gemeint ist, scheint mir nicht ganz sicher, ich möchte die Frage stellen, ob nicht auch hier die Stiftungsworte gemeint sein können. Aber wie es sich auch damit verhält, gemeinsam scheint den beiden Autoren die Ansicht zu sein, daß das „Gebet" Menschenwerk ist. Die Liturgie hat hier noch kein kanonisches Ansehen.

bestimmt, daß nur so viel geopfert werden soll, wie als Hostie ausgeteilt wird. Wir sehen, wie das Meßopfer Schritt für Schritt die alte Handlung für sich in Beschlag nimmt, ihren einstigen Charakter vollständig umwandelt. And as for the fragments, so heißt es in den apostolischen Statuten (Horner, S. 201. 277), if any are left, the presbyters and deacons shall take care that nothing is left of the oblation and they shall take great care, that not much should be left, lest they be guilty of great error and sin. Die Elemente sind an sich heilig und sollen als solche behandelt werden. Daher finden wir bald die Bestimmungen, daß sie durch besondere Einrichtungen vor Mücken und allerlei Unreinheit geschützt werden sollen, keine Brocken oder Tropfen dürfen auf den Boden fallen usw. (vgl. z. B. Aeg. K. O. 59. 60).

Und doch, so ganz, wie es aus dem eben Ausgeführten vermutet werden könnte, ist der alte Darbringungsakt nicht aus dem Kultus der Kirche verschwunden, auch wenn er dasselbe Los erfahren hat, wie es so oft mit den heiligen Handlungen des Gottesdienstes der Fall ist, die doch das stabile Moment einer Religion ausmachen und gern weiterleben, auch wenn sie nicht mehr von den Gläubigen verstanden werden, ihr alter Sinn in Vergessenheit geraten ist oder von den Priestern bekämpft wird. Bald beginnt man sie anders zu verstehen, sie nach anderen Gesichtspunkten zu regeln, und in der späteren Zeit steht ein kultischer Akt da, der nur geschichtlich mit der alten Handlung zusammenhängt.

Die Spuren der alten Darbringung finden sich daher nicht nur auf dem Höhepunkt der Messe, wo der Priester Brot und Wein Gott darbringt. Im vorbereitenden Teil derselben finden wir Reminiszenzen daran, wie einst die Gläubigen mit ihren Gaben zum Altar hervortraten und diese Gott opferten. Auch in dem Meßopfer mußten die Elemente in irgend einer Weise zum Altar gebracht werden. Konnten sie nicht mehr von den Gläubigen dargebracht werden, so wurden doch noch jetzt in feierlichem Zug der Priester Patene und Kelch mit ihrem Inhalt zum Altar getragen, zwar nicht mehr im feierlichsten Teil der Messe, dem nur die Gläubigen beiwohnen durften, sondern als vorbereitende Handlung am Anfang derselben. Nicht wenige Gebete und Handlungen, die sich einst um die Darbringung drehten, haben sich noch um dieses Rudiment derselben gehalten, von dessen ursprünglichem Sinne zeugend.

In feierlichem Einzug werden die Elemente zum Altar gebracht. Nicht mehr die Laien, sondern die Priester sind auch hier die Agierenden. Auch jetzt ertönt ein feierlicher Hymnus, aber dieser grüßt jetzt den in den Elementen verkörperten, zu seiner Gemeinde kommenden Herrn. Die Konsekration ist antizipiert. Wir wissen jetzt, woher diese Gebete und Hymnen stammen. Aber auch dieser (Mysteriums-)Gedanke ist im Banne der Opfertheorie gefangen und für sie ausgenutzt. Nicht der lebendige Herr ist es, dessen Epiphanie man zu erleben hoffte, sondern sein Leib und Blut, die geopfert werden sollen, werden hier in feierlichen Worten gepriesen.

Im Laufe der Jahrhunderte wurde auch der zweite Akt, die Auswahl und Zubereitung der Elemente des Abendmahls aus den dargereichten Gaben liturgisch stilisiert und ausgestattet. Es bildete sich die Sitte aus, daß besondere Segensgebete gesprochen wurden, während die Hostie auf die Schale gelegt und

der Wein im Kelch gemischt wurde (oder diese Segensgebete wurden über der Schale mit der bereits darauf gelegten Hostie und über dem zubereiteten Kelch gesprochen). Diese Gebete finden sich in den meisten der späteren ausführlichen Liturgien. In der morgenländischen Liturgie wurde diese vorbereitende Handlung dann in späteren Jahrhunderten von der Missa fidelium abgetrennt und zu einer besonderen Handlung mit dem Namen Prothesis ausgestaltet, die ihre Stellung vor der Missa catechumenorum erhielt. Diese Handlung fand dann in der Sakristei oder auf einem Nebentisch des Altarraums (bei geschlossenen Vorhängen) statt, bisweilen auch wohl auf dem Altar. Nicht selten finden wir hier die alten Opfergebete noch beibehalten wie andere Erinnerungen an die alte Gabendarbringung.

In einer Meßordnung ex ms. ordinario insignis ecclesiae Bajocensis (Martène 629) findet sich im Offertorium folgende Bestimmung: si sint qui offerant, recipiat sacerdos oblationes et post lotis manibus prosequantur officium missae. Die Darbringung ist also hier noch deutlich bezeichnet, sie gehört aber nicht mehr zum notwendigen Bestand der Messe. Unmittelbar vor der eben zitierten Bestimmung finden sich einige Zeremonien beim Überreichen von Kelch und Patene an den Priester, die erst dann verständlich werden, wenn wir in ihnen unverstandene Überbleibsel der alten Darbringung sehen: die niedrigen Kleriker haben allem Anschein nach die Rolle der Darbringer übernommen, ganz wie wir ja oben in alten römischen Meßordnungen alte Darbringungsformeln ihnen in den Mund gelegt fanden (vgl. auch Mart. 632. 647. 649. 655. 666). Wie einst bei der Darbringung der Laien die Laien ihre Gaben den Diakonen überreichten, die sie den sie begleitenden Klerikern höherer Ordnung übergaben, wie diese sie dem Bischof brachten, der sie dann bei dem eucharistischen Opfer als die zur Feier nötigen Elemente benutzte, so durchlaufen jetzt Kelch und Patene dieselben eigentümlichen, in ihrem jetzigen Zusammenhang unverständlichen Wege. Der alte Name „offertorium" bezeichnet noch heutigen Tages diesen Teil der Messe, und es ist darum nicht mehr überraschend, daß wir gerade hier stets Reminiszenzen der alten Darbringungsgebete finden. Sie stehen nicht mehr im feierlichen Teile der heiligen Feier, aber ganz sind sie auch nicht getilgt worden, sondern als Vorbereitungsgebete für das heilige Sakrament werden sie fortdauernd in den Liturgien rezitiert.

In diesem Lichte wird noch mancher Zug der jetzigen Liturgie verständlich. Die Priester haben offenbar die Rolle der Laien übernommen. In alter Zeit waren die Laien im Kultus im höchsten Grade aktiv, selbständig und zuversichtlich traten sie mit ihren Gaben zum Altar heran. Das ist jetzt anders. Der Laie ist aus dem Kultus vertrieben, er ist Zuschauer, zwar anwesend, aber keine Rolle mehr spielend. Der Kultus wird für ihn von anderen vollzogen. Das zieht weitere Änderungen nach sich. Die Kirche verbot den alten Opferern, mit unreinem oder unversöhntem Herzen sich dem göttlichen Altar zu nähern. Jetzt gab es keinen solchen Opferer mehr. Die Opferer waren ja jetzt die Priester. „Opfern" wird die spezifische Eigenschaft des Bischofs (so z. B. Ap. Konst. VIII 28, 2, vgl. 4), ihm kommt es zu, wie es im Bischofsgebet heißt, προσφέρειν σοι τὰ δῶρα (so schon, aber nicht im technischen Sinne 1. Klem. 44, 4) τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας . . . προσφέροντά σοι καθαρὰν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, ἣν διὰ Χριστοῦ διετάξω . . . Die Beispiele

oben sind ja mannigfaltig. Wiederholt wird betont, daß nur der Bischof opfert. Dieser Opferer war es jetzt, der sich dem Altar rein nähern mußte. Er war es jetzt, der seine Sünden bekennen und von Gott Vergebung erflehen mußte, um nicht als Unwürdiger vor Gott zu treten. Die alten Züge schimmern nicht selten hindurch, aber der Charakter des Gebets wird immer mehr der einer Vorbereitung des Priesters, seiner Ausrüstung mit übernatürlichen Kräften. Auch hier macht sich also das Meßopfer geltend.

Im Lichte der geschichtlichen Entwicklung erhalten also alle jene Züge des Meßopfers Relief und Leben. Sie stehen nicht durch Zufall oder Willkür in der Messe, sondern ihre Wurzeln erstrecken sich weit zurück in die älteste Epoche der Kirche, wo sie lebendige Glieder des damaligen Kultus waren, Glieder, die jetzt in den Dienst einer ganz andern Gedankenwelt gestellt worden sind.

Wer einigermaßen die Gesetze der Entwicklung des religiösen Lebens kennt, begreift leicht, daß dergleiches nicht mit einem Mal geschehen ist, daß es nicht durch den bewußten Akt eines einzigen Mannes oder den feierlichen Beschluß einer noch so angesehenen Synode hat durchgeführt werden können.

Das bezeugen ja auch die Liturgien selber. Gebet um Gebet wird zwar weiter fast mit denselben Formeln wie in alter Zeit rezitiert, aber sie werden anders verstanden. Nicht mit einem Male ist z. B. die alte Opferprozession verschwunden, sondern sie wird von den Priestern übernommen und umgedeutet. Altes und Neues leben lange Zeit neben einander, ohne daß die Spannung unerträglich erscheint. Und doch ist die Tendenz, die diese ganze Entwicklung beherrscht, deutlich sichtbar.

Die Veränderung der Meßliturgie ist gar nicht in der Weise vor sich gegangen, wie sie gewöhnlich von den Liturgikern selbst noch heutigen Tages geschildert wird, und wie sie schon der Autor des alten Liber Pontificalis sich vorstellte, nämlich so, daß zu einem ursprünglichen alten Kern immerfort neue Gebete und Formeln hinzugekommen seien. Das ist eine Auffassung, die mehr einer dogmatischen Betrachtungsweise, als der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht. So mechanisch geht es im wirklichen kultischen Leben nicht zu, wie auch in der alten Zeit die Gebete nicht von Bischöfen oder Päpsten in solcher Weise vorgeschrieben wurden, wie jetzt liturgische Bücher eingeführt werden.

Viel fließender, viel instinktiver und tastender geschehen Veränderungen, wie die von uns beobachteten. Von der Überlieferung selbst zu erwarten, daß sie derartige Veränderungen registrieren sollte, heißt zu viel von ihr gefordert. Sie ist natürlich geneigt, die vorhandenen Gebete den großen Gestalten der Vorzeit zuzuschreiben, wenn sie nicht sogar darauf verfällt, die ganze Liturgie von den hochheiligen Aposteln herzuleiten. Nur insofern scheint mir das Zeugnis der Tradition wertvoll, als sie sich offenbar bewußt ist, daß die Liturgie im Laufe der Zeit die verschiedensten Veränderungen, sogar was Hauptmomente anbetrifft, erfahren hat. Sie weiß ganz gut, daß die Liturgie keine solche unantastbare altheilige Größe ist, die anzurühren ein Sakrilegium wäre, wie eigentlich noch die Liturgiker heutigen Tages — zwar mit gewissen Modifikationen — glaubhaft machen wollen. Die Vereinheitlichung und Unbeweglichkeit des Meßkanons ist ein verhältnismäßig spätes Stadium und erst eine Folge davon, daß die alten kultischen Gedanken aufgegeben wurden und die des Meßopfers durchdrangen. Denn in dieser Vorstellungswelt kam es

darauf an, genau die richtigen Wendungen, die nötigen Bewegungen beizubringen, da nur dadurch der gewünschte Effekt, die Transsubstantiation, zustande gebracht werden konnte.

So war es nicht zu der Zeit, der wir hier unsre Aufmerksamkeit zugewendet haben. Hier sind nicht selten Laien die Betenden. Sie kommen mit ihren Gaben und flüstern ihre Bitten dazu. Gewiß geschah dies nicht ganz willkürlich, auch nicht ganz formlos. Gewisse Wendungen, gewisse Formeln bildeten sich bald aus, schon die häufige Wiederholung läßt dies vermuten: Die Namen der Opferer wurden rezitiert, der Priester erwähnte im Flehen vor Gott ihre Anliegen usw. Aber von diesem Brauch zu einer aus innern Gründen notwendigen Festlegung der dabei benutzten Worte, einer Einschränkung der Fülle der Formeln ist ein weiter Schritt.

Mehrere Zeugen des 4. und 5. Jahrhunderts stützen eine derartige schon aus inneren Gründen wahrscheinliche Rekonstruktion der Geschichte der Meßliturgie. Augustin (de bapt. c. Donat. VI 25, 47) bemerkt, daß in Folge der Beschlüsse der afrikanischen Bischöfe die Gebete Vieler täglich verbessert wurden, nachdem man sie Gelehrten vorgelesen hatte, und es fand sich manches in denselben, was dem katholischen Glauben zuwider war. Im sog. Codex ecclesiae Africanae Kanon 103 wird de precibus ad altare dicendis bestimmt: Placuit etiam hoc, ut preces[13] quae probatae fuerint in concilio sive praefationes sive commendationes seu manus impositiones ab omnibus celebrentur nec aliae omnino contra fidem praeferantur, sed quaecumque a prudentioribus fuerint collectae dicantur. Offenbar stehen wir hier vor einer Neuerung, wodurch man die freien, bei einer oder mehreren Gelegenheiten benutzten Wendungen oder Gebete durch kirchliche Approbation festlegen wollte. Noch so spät wie in dieser Zeit hat die Liturgie allem Anschein nach ein freies, von niemand kontrolliertes Leben geführt, eine Tatsache, die den von uns oben konstatierten Tatbestand weit verständlicher macht.

Nicht das ist daher in der Geschichte der Liturgie eigentlich von Bedeutung, daß diese oder jene Formel in einer gewissen Quelle zum ersten Mal belegt werden kann, — denn bei der Lückenhaftigkeit und Willkürlichkeit unsres Materials müssen wir dabei immer mit dem Zufall rechnen —, sondern daß die älteren Formeln allmählich anders als früher verstanden werden, ihren alten Sinn verlieren. Nach einem ursprünglichen Kern zu suchen, der allmählich von andern Gebeten überwuchert worden ist, kommt mir daher als verlorene Mühe vor.

Schon im 3. Jahrhundert ist diese Verschiebung in voller Bewegung, wie uns die Dokumente aus sämtlichen Kirchenprovinzen bezeugen. Hierin gibt es keinen Unterschied zwischen Orient und Occident. In die Zeit, die vor dem 3. Jahrhundert liegt, gehören also die Gebete und Kulthandlungen, die wir oben rekonstruiert haben, auch wenn sie noch weit später in der Kirche ein intensives Leben geführt haben und erst nach langem Kampfe verschwunden sind.

Und doch scheint betreffs der Darbringung ein Unterschied zwischen Orient und Occident bestanden zu haben. Sie scheint weit früher im Morgen-

[13] Andere fügen hinzu: vel orationes seu missae.

lande verschwunden zu sein als in dem westlichen Teile des Reiches, wo sie bis spät ins Mittelalter, ja teilweise bis in unsre Tage bestanden hat und vom Volke mit lebhaftem Interesse umfaßt worden ist.

Vielleicht gibt uns diese Tatsache einen Einblick in den Unterschied von orientalischer und occidentaler Meßliturgie. Im Orient hat die Messe mehr den alten Mysteriencharakter bewahrt. Die Meßfeier ist ein antikes Mysterium, in dem freilich nicht mehr so ausschließlich der Tod und die Auferstehung des Heilands, sondern bald auch die ganze Geschichte des Kosmos, der Menschheit, der Erlösung erneuert wird. Damit ist der Opfergedanke eigentlich nur ziemlich äußerlich verbunden.

Das ist im Abendlande anders. Die ganze Liturgie ist hier auf dem Opfergedanken aufgebaut, ihr zentralster Teil, der Kanon, ist ja direkt aus alten Darbringungsgebeten zusammengesetzt. Die uralte Anaphora, in der das christliche Mysterium rezitiert wurde, fällt hier allmählich weg oder steht als Relikt für besonders heilige Tage noch da, ohne der Messe ihren Charakter aufzudrängen. Die römische Liturgie ist eine Opferliturgie. Es gilt, Gott ihm angenehme Gaben — seien diese auch schließlich Leib und Blut des Herrn — zu bringen, um von ihm Gegengeschenke zu erhalten.

Der uralte, der ganzen Menschheit gemeinsame Gedanke des Opfers beherrscht also die römische Liturgie. Daß in der Messe — besonders im Anschluß an die Verwandlung — auch andere Gedanken sich vorfinden und oft für die Frommen wie für die Theologen in den Vordergrund treten, soll damit nicht bestritten werden. Ich rede hier nur von den Kräften, die die Liturgie *geschaffen* haben.

Auch in der Liturgie und in der liturgischen Auswahl der Gebete und Handlungen scheint mir also ebenso wie sonst der bekannte Unterschied des Gemüts und der Hauptrichtung der Frömmigkeit zu Tage zu treten. Die Mystik des Orients und seine Vorliebe für Mysterien und kosmologische Spekulationen und Gedankenbahnen spiegelt sich in seiner Meßliturgie deutlich wieder, so wie das nüchternere, mehr auf praktische und moralische Werte gerichtete Gemüt der occidentalischen Kirche in *ihrer* Liturgie. Ist dort die Messe in erster Linie ein Heilsdrama, so hier ein Opfern Gott wohlgefälliger Gaben, um von ihm ersehnte Güter zu erlangen.

Kap. 7. Die Säkularisierung und das Aufhören des altchristlichen Opfers.

Wir haben eben gesehen, wie die Darbringung in der Messe auf Brot und Wein (mit Wasser) beschränkt wurde. Wir wissen aber jetzt, daß in alter Zeit allerlei Gaben zum Altar gebracht und dort Gott geopfert wurden. Ist diese Sitte mit einem Male verschwunden?

Unsre Quellen bezeugen, daß das nicht der Fall war. Man war nur bemüht, sie von der eucharistischen Darbringung zu scheiden. Es gab bald zwei Arten von Opfern in der Kirche, auch wenn man bestrebt war, den Namen Opfer für das Meßopfer zu reservieren. Kanon 40 der apostolischen Statuten (Horner 178) handelt von den Früchten, die man opfern soll (vgl. 323): All shall give, and be carefull to offer the first fruits of the

crops to the bishop, and he shall offer[1], while blessing and naming him who offers, saying (und das folgende Gebet ist kein eucharistisches Gebet). Wenigstens für den Redaktor der Statuten ist dies etwas, was von der eucharistischen Darbringung unterschieden wird.

Schon der Ausdruck, daß diese Früchte dem Bischof geopfert werden sollen, läßt uns vermuten, daß sie nicht mehr auf den Altar niedergelegt wurden. Wir haben ja schon oben gesehen, wie sie im Schatzhaus der Kirche, in der Sakristei oder anderswo abgeliefert werden, wie sie mit andern Worten schon räumlich vom Altar fern gehalten werden. Der Ausdruck „opfern" verschwindet und wird vom neutralen „bringen" ersetzt. Auch der Bischof opfert sie nicht mehr, er „segnet" sie, auch wenn die Rezitierung der Namen als eine Reminiszenz der alten Darbringungssitte bisweilen bleibt.

So darf man in diesem Falle nicht mehr von Oblationen reden, sondern es heißt jetzt Eulogien[2]. Der Terminus ist erst mit dieser ganzen Umwandlung der alten Vorstellungswelt entstanden, als die Opferterminologie für das Meßopfer reserviert wurde. Und er umfaßt nicht nur jene dem Bischof gebrachten Gaben, sondern auch die, die zwar in der Messe geopfert wurden, aber nicht in der Eucharistie Verwendung fanden. So haben wir besondere Bestimmungen[3] concerning that which is left of the oblations(!): The eulogia which is left of the mystery from that which they offered[4] ... Dies wird verteilt, aber nur unter die kirchlichen Ämter. Der alte Name Oblatio ist hier in der Überschrift geblieben, während wir im Text von Eulogien hören, der äthiopische Text hält diese Eulogien noch für geopfert, in den anderen Versionen ist das anders: hier sind nur die eucharistischen Elemente „geopfert", was also technische Bedeutung hat und auf das Meßopfer geht[5].

So findet auf der ganzen Linie eine Säkularisierung der alten Vorstellungswelt statt, die dazu führt, daß die eigentliche Darbringung von der Messe gelöst wird und außerhalb des Altarraums vor sich geht.

Die apostolischen Statuten[6] bieten uns noch das Oblationsgebet, das der Bischof über solche dargebrachte Gaben zu sprechen hat: we give thanks to thee God and we present to thee the first fruit of that which thou hast given to us as good things, having been pleased, and by thy word hast commanded the earth to bear its various fruit, for satiety of food for men and all the animals, that we may glorify thee, o God, in all the profit which thou causest to all creation by various fruits. Der alte allgemein religionsgeschichtliche Gedanke, daß die Segnung der Erstlinge die Segnung der ganzen Ernte ist und ihren Genuß vorbereitet, findet also hier einen Ausdruck, und diese Darbringung ist zugleich den Gläubigen ein Zeichen dafür, daß Gott es ist, der alles dies hervorgebracht hat, wie auch eine Sicherheit dafür, daß er es aufs Neue hervorbringen werde.

---

[1] Im Folgenden heißt es: bless. So hören wir p. 259 nur vom Bringen zum Bischof (wie in der Äg. K.-O. 53), wie von dessen Segen über dieselben (so auch p. 205. 280. 348). Vgl. auch Ap. Konst. VIII 30 und 40.

[2] Ap. Konst. IV 6 redet von καρποφορίαι.

[3] Horner S. 205. 280. 349; vgl. Ap. Konst. VIII 31.

[4] 280: of what was not offered, so auch 349.

[5] Im Abendlande ist es zuerst Hinkmar von Reims, der den Terminus eulogia kennt; vgl. Thalhofer a. a. O. II S. 114.

[6] Horner 178. 259. 323, auch die Äg. K.-O. Funk II 114.

Diese Gedanken sind wohl kaum erst mit der säkularisierten Darbringung verknüpft worden. Manche Formeln in den späteren Messen bezeugen das Gegenteil[7]; wir fanden ja unter den Darbringungsgebeten auch solche für gute Witterung und reiche Ernte, die jetzt ganz allgemein und verblaßt dastehen. Aber das ist nur eine selbstverständliche Folge der Umwandlung des altchristlichen Opfers. Denn das Meßopfer vertrug keine derartige Auslegung. So finden wir also hier in der säkularisierten Darbringung noch einen Zug, der wohl altchristlich ist.

Daß diese Darbringung wirklich ein Sprosse des alten christlichen Opfers ist, kann m. E. auch in anderer Weise bestätigt werden. Lesen wir die Bestimmungen der jüngeren Kirchenordnungen, so finden wir dort oft Aussagen darüber, wie diese Erstlingsgaben, oder wie sie sonst genannt werden, verteilt werden sollen. Aber das Ursprüngliche ist dies wohl kaum. Vielmehr wurden sie ursprünglich bei einem gemeinsamen feierlichen Mahl verzehrt, nur das Übriggebliebene wurde dann verteilt.

Die oben zitierten Kirchenordnungen enthalten Angaben darüber, welche Früchte geopfert werden können und welche nicht, eine große Reihe wird hier aufgezählt. Aber wozu jene Gaben verwendet werden, das bezeugt der Schluß: „Für alles aber, was gegessen werden wird, soll man Gott danken und es kosten ihm zum Ruhme" (Äg. K.-O. 54). So werden wir auch für die säkularisierte Darbringung ganz wie für die eucharistische schließlich zu einem Gemeindemahl zurückgeführt, bei welchem die dargebrachten Gaben verzehrt werden. Als vom Abendmahl unterschieden hat das säkularisierte Mahl eine Bezeichnung beibehalten, die einst auch der Eucharistie galt, Agape. Aber während das eucharistische Mahl, bei dem ja bald alles Gewicht auf der Verwandlung der Elemente liegt, immer mehr seinen Charakter als Mahl verliert und das genossene Brot nur noch Träger für den Leib des Herrn ist, bleibt die Agape, so lange sie sich in der Kirche erhalten hat, ein wirkliches Mahl und hat in dieser Hinsicht den Zusammenhang mit ihrer Wurzel weit besser bewahrt als das Meßopfer.

Mehrere Züge werden erst in diesem Lichte der geschichtlichen Herkunft der Agape verständlich, so z. B. die Verordnung der ägyptischen Kirchenordnung vom Fasten des Bischofs (Kanon 47)[8]: „Dem Bischof aber ist es unmöglich zu fasten, außer an dem Tage, an dem das ganze Volk fasten wird. Denn es wird geschehen: Jemand will etwas in die Kirche(!) nehmen, und es ist ihm unmöglich, [es] abzuschlagen. Wenn er aber das Brot bricht, wird er jedenfalls das Brot kosten. Indem er es aber ißt und andere Gläubige mit ihm, mögen sie aus der Hand des Bischofs nur einen Brocken Brot empfangen, bevor jeder Einzelne das Brot bricht, das er hat. Denn ein Segen ist dies und nicht ein Sakrament (εὐχαριστία)[9], wie der Leib des Herrn.

---

[7] Das Gregorianum kennt eine Benediktion der neuen Trauben am Fest des heiligen Sixtus (Funke, Forsch. z. christl. Literatur- und Dogmengeschichte II 1—3, S. 149). — Darbringung der Erstlingsfrüchte erfolgt nach dem Gelasianum am Fest der Himmelfahrt, Wilson S. 107.

[8] Vgl. Horner p. 157. 257. 321.

[9] Horner p. 157. 257: oblation, während die sahidische Version eucharistia hat (p. 321).

Die Schlußworte unterscheiden direkt dies Mahl von dem der Eucharistie, es wird „Segen“ genannt. Wir haben es mit der kirchlichen Agapefeier zu tun. Und doch beginnt diese Feier mit einer Art sakramentaler Handlung, einem Verteilen eines gebrochenen Brotes durch den Bischof. Ebenso wird auch mit dem Kelche verfahren (48)[10].

Ist schon dies ein Zeichen dafür, daß hier eine eigenartige Mischung besteht, so wird diese Annahme noch bestätigt, wenn wir die Bestimmungen über die Katechumenen in diesem Zusammenhang betrachten. Die ägyptische Kirchenordnung bestimmt: Den Katechumenen aber soll ein Bann (ἐξορκισμός)-Brot und ein Becher gegeben werden. Aber bald danach hören wir: Es schickt sich nicht, daß die Katechumenen mit den Gläubigen essen[11]: Laß die Katechumenen bei dem Mahle des Herrn sich nicht mit den Gläubigen hinsetzen. Was dann folgt, gehört wieder der Agapefeier an: wer ißt, möge dessen gedenken (memento), der ihn eingeladen hat, denn darum hat er sie gebeten . . .

Ob die Katechumenen zu den Agapen zugelassen werden oder nicht, ist aus diesen Bestimmungen nicht recht ersichtlich. Einerseits hörten wir ja, daß die ganze Feier ein „Segen“ sei (und nicht ein Opfer) und dann, daß die Katechumenen Segensbrot[12] und einen Becher empfangen. Sie sollten demnach nur das vom Bischof gesegnete Brot und den gesegneten Kelch erhalten, mußten sich dann aber entfernen, um nicht beim profanen Mahle gegenwärtig zu sein, dies wird angeordnet mit der allgemeinen Motivierung: es schickt sich nicht, daß die Katechumenen mit den Gläubigen essen, laß die Katechumenen bei dem Mahle des Herrn sich nicht mit den Gläubigen hinsetzen. Das kann kaum ursprünglich sein. Schon der Name Mahl des Herrn läßt die Vermutung aufsteigen, daß dies Verbot ursprünglich der Eucharistie galt und von dort auf ihren Abkömmling, die Agape, übertragen worden ist. Sonst wäre es auch unverständlich, daß die Katechumenen diesen doch säkularisierten Gemeindemählern nicht beiwohnen durften.

Als Reminiszenz an das Abendmahl ist wohl auch das Segnen des Brotes und Kelches, und zwar nur von einem Bischof, zu betrachten. Der Terminus Bann-Brot, der mit Segensbrot wechselt, läßt uns ahnen, daß damit eigentlich jetzt die geopferten Gaben zum Genuß gereinigt werden, aber offenbar ist die ganze Zeremonie der Eucharistie entliehen, auch wenn sie einen Gegensatz zu dieser darstellt und ihr Sinn dementsprechend beschränkt werden muß. Das „Segnen“ wird zwar bald auch Presbytern und Diakonen gestattet, aber es ist den Laien aufs strengste verboten. Gibt es keinen

---

[10] Beachte wie Can. Hip. 164 u. 166 agape und missa identifiziert und mit eucharistia beginnen läßt.

[11] Die Statuten (Horner 158, 257) haben die allgemeine Bestimmung: And it is not proper for the catechumens to eat with the faithful. Dann kommt die Zulassung zum „Segensbrot“ und Kelch und dann wieder das Verbot des Sitzens mit den Gläubigen „am Feste des Herrn“. Die folgenden Bestimmungen beziehen sich offenbar auf die Agape. Can. Hip. verdeutlicht die Bestimmung zu den agapae κυριακαί, läßt daher die Katechumenen bei der Feier nicht gegenwärtig sein, sondern es wird ihnen panis oratione purgatus vom Bischof zugeschickt (171). Das ist offenbar ein Versuch eines Späteren, mit der Überlieferung zurechtzukommen.

[12] „Bann“brot ist sicher spätere Veränderung, um es vom eucharistischen Brot zu unterscheiden.

Kleriker, sollen diese schweigend essen. Damit ist aber die Feier vollständig säkularisiert.

So spiegeln diese Mahlzeiten die alten christlichen eucharistischen Feiern wieder. Für Viele muß es offenbar besonders betont werden, daß sie nicht eine Abendmahlsfeier sind, ein Irrtum ist also möglich. In der alten Zeit wurden sie auch — wie es in unsren Texten als selbstverständlich vorausgesetzt wird — in der Kirche abgehalten[13]. Allem Anschein nach ist es nur allmählich gelungen, dies Mahl von der eucharistischen Feier zu lösen und seines sakramentalen Charakters zu entkleiden, wie es ja auch lange noch den Namen „Mahl des Herrn" behielt.

Dies Mahl gab der Gläubige, damit die Eingeladenen „ihn bei Gott ins Gedächtnis rufen sollten"[14]. Das ist noch ein Zug aus der eucharistischen Liturgie: die neue Form des alten Mementos für die Darbringer und Wohltäter der Kirche. Aber ein Zug nach dem anderen, der dies Mahl mit dem hochheiligen Sakrament der Kirche verband, verschwindet allmählich, die Agape wird sogar rein äußerlich aus der Kirche hinausgetrieben.

Kanon 28 des Konzils zu Laodicea verordnet ὅτι οὐ δεῖ ἐν τοῖς κυριακοῖς ἢ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τὰς λεγομένας ἀγάπας ποιεῖν καὶ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ θεοῦ ἐσθίειν καὶ ἀκούβιτα στρωννύειν. Diese Vorschrift zeugt dafür, daß zu dieser Zeit diese Mahlzeiten als ganz profan betrachtet wurden, des Gotteshauses unwürdig. Der Ausdruck „sogenannte Agapen" ist wohl ein Zeichen dafür, daß diese Benennung (wenigstens in technischem Sinne) und demnach wohl auch die Sache eine gewisse Neuerung ist.

Diese Mahle sind also allmählich jedes religiösen Charakters entkleidet. Weder Bischof noch Presbyter brauchen sie zu leiten. Sie dürfen nicht in der Kirche abgehalten werden. Sie sind kein Sakrament, sogar die Katechumenen können (wenigstens teilweise) daran teilnehmen. Die von den Gläubigen dazu geschenkten Gaben werden nicht mehr als Opfer betrachtet, dürfen daher nicht mehr auf den Altar niedergelegt werden: das einzige Opfer der Christen ist jetzt das Meßopfer. Es hat also kein religiöses Motiv mehr die Aufrechterhaltung jener alten christlichen Sitte gefordert. Der profane Charakter des Mahls scheint zu Unsitten von allerlei Art geführt zu haben, wie die zahlreichen Mahnungen und Warnungen, die nicht mehr religiös, sondern nur durch Wendungen von Anstand, Würde usw. begründet werden konnten, bezeugen. Eine solche Einrichtung konnte sich auf die Dauer nicht halten; sie ist auch ziemlich rasch verschwunden. Das Meßopfer hat das altchristliche Opfer totgeschlagen.

---

[13] Aber schon Horner p. 158. 258 setzt wieder ein privates Haus voraus.

[14] Vgl. z. B. die Bestimmung der Äg. K.-O. c. 49 für die Agape: Der, welcher ißt, möge aber gedenken(!) dessen, der ihn eingeladen hat, jedes Mal, wann gegessen wird. Denn deswegen hat er sie gebeten, daß sie unter sein Dach hereinkommen. Anders ist die Motivierung, wenn die Feier stärker säkularisiert worden ist, vgl. Klem. ad Jac. 9 von der Agape: σπουδάζετε πυκνότερον συνέστιοι ἀλλήλων γίνεσθαι, ὡς δύνασθε, ὅπως αὐτὴν μὴ ἀπεμπολήσητε· αἰτία γάρ ἐστι τῆς εὐποιΐας, ἡ δὲ εὐποιΐα τῆς σωτηρίας.

Anhang: Zur Frage der Herkunft des altchristlichen Opfers.

Ein Problem möchte ich wenigstens noch mit einigen Worten berühren: Woher stammt das altchristliche Opfer? Daß das christliche Mysterium aus dem „Hellenismus“ stammt, ist wohl eine ziemlich unbestreitbare Tatsache. Dort finden wir ja die ganze Gedankenwelt, die hier zum Ausdrucke kommt. Weit unsicherer ist es, scheint mir, von der Herkunft des christlichen Opfers zu reden. Denn hier müssen wir doch auch mit der Möglichkeit jüdischen Einflusses rechnen. Vieles könnte dies sogar wahrscheinlich machen. Mehrere Darbringungsgebete verraten ja in der Weise jüdischen Ursprung, daß eine Reihe alttestamentlicher Vorbilder der christlichen Opferer genannt werden. Noch kräftiger spricht für jüdischen Einfluß die Tatsache, daß nicht wenige christliche liturgische Gebete sich in der späteren jüdischen Liturgie, sogar noch heutigen Tages, finden. Die Annahme, daß hier die Juden die Empfangenden sind, scheint mir in Betracht des Hasses, womit sie schon von Anfang an den übermächtigen Gegner und Rivalen betrachtet haben, weit schwieriger als die, daß die Christen alte jüdische Gebete auf sich übertragen haben in der festen Zuversicht, daß diese eigentlich den Christen als den wahren Israeliten gälten, ganz wie die Kirche es mit dem jüdischen Kanon, dem Alten Testament, getan hat.

In einer seiner letzten Untersuchungen hat Wilhelm Bousset in einem instruktiven und überaus wertvollen Aufsatz in den Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1915, S. 433 ff.: „Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen“ jüdische Gebete in der christlichen Liturgie aufgezeigt, und zwar auch in der eucharistischen Liturgie des 8. Buches der apostolischen Konstitutionen. Die meisten dieser Gebete haben wenig mit dem zu tun, was wir hier behandelt haben. Aber ein Gebet zeigt nahe Verwandtschaft mit den altkirchlichen Opfergebeten, das Gebet VII 37.

ὁ τὰς ἐπαγγελίας τὰς διὰ τῶν προφητῶν πληρώσας καὶ ἐλεήσας τὴν Σιὼν καὶ οἰκτειρήσας τὴν Ἱερουσαλὴμ τῷ τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ παιδός σου ἀνυψῶσαι ἐν μέσῳ αὐτῆς[1] ⟨τῇ γενέσει τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος αὐτοῦ τὸ κατὰ σάρκα γεννηθέντος ἐκ μόνης παρθένου⟩· αὐτὸς καὶ νῦν, δέσποτα ὁ θεός, πρόσδεξαι τὰς διὰ χειλέων δεήσεις τοῦ λαοῦ σου ⟨τοῦ ἐξ ἐθνῶν, τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ἀληθείᾳ⟩, καθὼς προσεδέξω τὰ δῶρα τῶν δικαίων ἐν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν. Ἄβελ ἐν πρώτοις τὴν θυσίαν ἐπεῖδες καὶ προσεδέξω, Νῶε ἐξελθόντος τῆς κιβωτοῦ, Ἀβραὰμ μετὰ τὸ ἐξελθεῖν ἐκ γῆς Χαλδαίων . . . Isaak, Jakob, Moses, Aron, Josua und eine große Reihe werden erwähnt, zuletzt Nehemia, Serubabel und Mattathias[2]. Der Verf. eines solchen Gebetes muß notwendig Jude sein, und zwar wohl ein Jude, für den die Makkabäerzeit im Goldglanz lag[3]. Für die Juden der Diaspora, die hier in erster Linie in Frage kommen, bestanden die eigentlichen Opfer nicht mehr, nur die geistigen Opfer, die Gebete; davon hören wir auch hier. Aber die Christen, die zuerst diese liturgischen Gebete übernahmen, haben sie auf die Gaben übertragen, die sie bei ihren Kommunionen „darbrachten“.

---

[1] Zur christlichen Interpolation des Textes vgl. Bousset a. a. O. S. 446 ff.

[2] Ἰαήλ ist wohl spätere Glosse oder korrumpiert, vielleicht stammt es aus Ri. 5, 24, die Ordnung ist nämlich in Verwirrung geraten, vgl. Bousset a. a. O. S. 445.

[3] Das Opfer der Makkabäer wird auch oft als Vorbild des christlichen erwähnt.

Jedenfalls ist wenigstens die Sitte, die Beispiele der alttestamentlichen Frommen zu häufen und sich auf die ihnen erwiesene Hilfe und Güte Gottes zu berufen, vom Judentum ererbt.

Das scheint mir Bousset wahrscheinlich gemacht zu haben. Seine These wird auch durch die Katakombendarstellungen erhärtet. Und die Tatsache, daß eigentlich nur alttestamentliche Vorbilder in den christlichen Gebeten erwähnt werden, wozu vielleicht noch das Scherflein der Witwe aus dem Neuen Testament hinzugefügt wird, ist wohl auch ein Zeugnis dafür, daß wir hier vor jüdischem Einfluß stehen.

Und doch ist damit nicht die Darbringung selbst erklärt. Das Diasporajudentum kannte keine Opfer mehr, und die jerusalemischen Opfer hatten wenig mit der altchristlichen Sitte gemein. Diese selbst aus dem Judentum herzuleiten, scheint kaum möglich[4]. Der Opfergedanke ist in sämtlichen Religionen so stark verbreitet, daß hier sichere Schlüsse von vornherein wohl unmöglich sind. Eine wirkliche Analogie zur altchristlichen Darbringung kenne ich nicht, sie scheint mir in ihrer primitiven Form eine der neuen Religion eigentümliche Sitte zu sein: eine Darbringung von Gaben, die dann von den Gläubigen verzehrt oder unter die Armen verteilt, und doch als Opfer an Gott betrachtet werden, ist mir außerhalb des Christentums nicht bekannt[5]. Wir kennen leider zu wenig von den heiligen Mahlen der Mysterien und Kollegien, um ein Urteil darüber zu wagen, ob vielleicht hier Analogien sich finden[6].

Auch wenn die jüdischen Gebete also Vorbilder zu den altchristlichen Darbringungsgebeten bieten, müssen wir doch dessen eingedenk sein, daß in jenen das Opfer allegorisch als Lob Gottes und Dank gegen Gott gedeutet wird — ein Tatbestand, der auch im alten Christentum durchaus gewöhnlich ist, der aber nicht als Ausgangspunkt für das Verständnis seines Opferaktes genommen werden kann, da dieser ein Darbringen wirklicher Gaben von Seiten der Gläubigen voraussetzt.

---

[4] Beachte doch, wie noch im Gebetbuche der Juden des heutigen Tages sich ein großes Fürbittengebet nach Vorlesung der Thora am Sabbat findet, „für unseren Herren und Lehrern, den heiligen Genossenschaften ... den Häuptern der Lehrversammlungen“, für die ganze Gemeinde, und dann heißt es: Der unsere Väter Abraham, Isaak und Jakob gesegnet, der segne diese ganze heilige Gemeinde samt allen heiligen Gemeinden, sie, ihre Frauen, ihre Söhne und Töchter und alle ihre Angehörigen und die, die Synagogen zum Gebete stiften, die in sie zu beten kommen, die Licht zum Leuchten, Wein zu Kiddusch und Habdala spenden, Brot für die Wandergäste und Almosen für die Armen, alle, die mit Gemeindeangelegenheiten sich treu beschäftigen; der Heilige, gesegnet sei er, zahle ihren Lohn, halte jede Krankheit von ihnen fern, heile ihren ganzen Leib, verzeihe alle ihre Sünde, und schicke Segen und Glück in all ihr Händewerk mit ganz Israel ihren Brüdern, sagen wir: Amen (im Folgenden wird für die Könige und Herrscher wie für die Märtyrer gebetet; nach Hirsch, Israels Gebete, Frankfurt 1906, S. 346 ff.). Hier scheint mir aber christlicher Einfluß wahrscheinlich.

[5] Martin P:n Nilsson, an den ich eine Anfrage richtete, hat mir diesen Eindruck bestätigt.

[6] Martin P:n Nilsson hat mich auf eine Feier der Dionysosverehrer verwiesen, die er Archäol. Jahrbuch 1916, 329 ff. behandelt hat, bei der das Charakteristische ein dem Gotte gebrachtes Opfer des neuen Weines ist, aber auch die Opfernden nahmen in mitgebrachten Kannen von dem Weine, dessen Schöpfen in jene Kannen von der Priesterin vollzogen wird und oft auf den Vasen abgebildet ist. Gewisse Züge sind also mit der christlichen Darbringung gemeinsam, aber es fehlen uns vollständig die Formeln, die eine nähere Verwandtschaft bezeugen könnten.

Sachregister.

Abel 3. 5. 10. 22. 25. 27. 39. 47. 57. 61. 70. 72. 80. 93. 119
Abendgebet 22
Abraham 3. 10. 22. 25. 27. 39. 44. 47. 61. 119. 120
Absolution 5. 7. 13. 14
Aeneas 20
Agape 27. 28. 64. 66. 86. 95. 100. 116 ff.
Alexander I 38
Almosen 7. 33. 55. 66. 71. 99
Altar 17. 21 f. 29. 48. 61. 65. 74. 80. 82. 94. 99. 106. 113 u. a.
Amalarius 109
Ambrosius 68. 69
Anaphora 6. 14. 24. 86. 114 u. a.
Apfel 89
Apostel 5. 9 u. a.
Aquileja 68
Asketen 5. 16 u. a.
Athanasius 20
Augustin 33. 80. 81. 113

Barnabas-Brief 30
Basilius 85. 87
Bekenner 9 u. a.
Blumen 68. 80. 89
Buch des Lebens (der Lebenden) 5. 26. 34. 61

Caesarius v. Arles 72
Celsus 96
Clemens Alex. 95
— Rom. 29. 99
Conc. Agathe 76
— Arles 76
— Aurelianense I 73. 76
— — II 74
— Autisiodorense 73
— Bracarense I 72. 74
— — II 72
— — III 75
— Carthag. III 82
— — IV 81. 82
— Compostellan. 72
— Francofordiense 37
— Illiberitanum 73
— Laodicea 90. 118
Conc. Matisconense I 70
— — II 74
— Merida 72
— Moguntin. 71. 72
— Trullan. 87
— Vaison 74. 76
— Valletan. 72. 73
Cyprian 79 ff.
Cyrill v. Alexandria 8. 85
— — Jerusalem 19

Dämonen 10. 96. 100
Decentius 37
Diakonen 17. 20. 26. 53. 67. 84. 86 f. 90. 97. 111 u. a.
Didache 13. 28. 29. 31. 98
Dionysos 120
Diptychen der Lebenden 19. 20. 24. 26 (vgl. Fürbitte)
— der Verstorbenen 19. 21. 24. 26. 32 (vgl. Fürbitte)

Einsammeln 17. 22. 43. 44. 49. 75. 85. 89
Einzug 12. 22. 23. 56. 60. 109 ff.
ἔλεος εἰρήνης 8. 16. 24. 107
Enarxis 14
Engel 10. 13. 19. 40. 61. 98. 106
ἐπιβλέπειν 15. 44. 104 ff.
Epiklese 5. 14. 27. 30. 38. 41. 47. 104 ff. (vgl. Geistepiklese, Logosepiklese)
Epiphanie 110
Epiphanius 19. 87
Epistola apostolorum 86
Erstlinge 4. 10. 11. 27. 47. 74 f. 82 ff. 88. 92. 94. 96 ff. 114 ff.
Eulogie 86. 91. 93. 115
εὐχαριστία 12. 13. 92. 96 ff. 116
Exorzismus 72. 117

Fasten 86. 107. 116
Friedenskuß 14. 16. 17. 54. 57. 89. 97
Frucht der Erde (Ernte) 5. 6. 9. 18. 48. 74. 88. 93. 96 ff. 101. 114 ff.
Fürbitte d. Heiligen 16. 19. 32 ff. 62. 81 ff.
— für d. Heiligen 9. 19. 26. 33. 81 ff.
— für Lebende 4. 25. 33. 36 f. 42. 45. 62. 107
— für Verstorbene 33. 35 ff. 42. 44 f. 53. 62. 75. 80 f. 101. 105. 107
Furcht 8. 17. 24

Gabe (δῶρον, munus) 10 f. 15. 17. 21. 25. 31. 39. 48 f. 57. 69 f. 84 ff. 90. 93. 99. 115 ff.
Gabriel 106
Geflügel 75. 88
Geist, d. heil., 15. 22. 44. 46. 50. 54. 93
Geistepiklese 24. 41. 51. 93. 104 ff. 108
Geld 72. 76. 77. 98
Germanus 60. 78
Gregor d. Große 109

Händewaschen 4. 14. 15. 25. 47. 65
Hausgemeinde 101
Hieronymus 67
Hermas 99
Himmel, Opfer im, 7. 19. 21. 22. 40. 42. 44. 47. 57. 81. 85. 94
Hinkmar v. Reims 33. 76. 115
Hochzeitsmesse 35. 49. 50. 80
Honig 75. 83. 88. 90
Ignatius 20

Innocenz 37
Interzessionen 5. 6. 8. 11. 12. 18. 20. 25. 29. 37 u. a.
Irenäus 92
Isidor 52 ff.

Jakob 20
Johannes u. Paulus 32
Joseph 20
Jungfrau 5. 16. 35. 62
Justin 29. 38. 97 f.

Kaiser 69. 70. 87
Katakomben 100. 120

Katechumenen 12. 89. 117
Käse 91
Kommunion 69. 74. 82
Konsekration 40. 46. 51. 55. 106ff. 109
Kosmas u. Damian 32

Laien (als Opferer) 4f. 29. 73. 111 u. a.
Lamm 16
Legen d. Gaben (auf d. Altar) 23. 42ff. 46 u. a.
Legymen 75
Leo 33. 39
Leontius 20
Liber pontificalis 113
Lichter 75. 76ff. 120
Logosepiklese 8. 12. 13. 106ff.

Mahl 13. 27ff. 41. 79. 85ff. 91. 93. 95ff. 100ff. 108. 113ff. 118
Mandäische Liturgien 28
Maria 20. 24
Märtyrer 5. 6. 9. 26. 33. 53. 75. 81ff. 120
Mathilde 71
Melkisedek 39. 47. 61. 72
Memento 6. 10. 31ff. 54. 117. 118 u. a.
Micrologus 31. 105
Milch 75. 83. 88. 90
Mönch 67. 76
Morgengebet 22
Mysterium 37. 104

Namenlisten 20. 57ff. 60. 63
Namennennung 4. 9f. 13. 18. 21. 37. 53ff. 66f. 73. 80ff. 88. 115
Narsai 26

natalitia d. Bischofs 35
Noah 3. 5. 22. 47

Oblatio 4. 11. 43f. 49. 69ff. 73ff. 78. 80. 93. 115ff.
oblationes defunctorum 74. 76. 81
Offertorium 42ff. 44. 47. 72. 80. 111ff.
Öl 10. 11. 67. 70. 75. 88f. 92
Opferprozession 45. 53. 68. 79
Orestes 20
Origenes 10

Parusie d. Herrn 104
Passahfeier 85
Paulinus 36
Paulus 100
Plinius 30
precem 37. 109. 113
Prophet 5. 9. 98
Prothesis 3. 14. 23. 24. 111ff.
Prüfung d. Darbringer 17. 69. 73. 82. 89ff. 93. 101. 111

refrigerium 36 u. a.
Römische Messe 30ff. 64ff. 114

sacrificium 53. 60. 75. 79. 80ff.
Schöpfung Gottes 11. 28. 97ff. u. a.
Schranke d. Altars 68. 69. 71
Segen 88. 91. 105ff. 116ff.
Serapions-Liturgie 12. 28
sonus 60

Sophronius 20
Stiftungsworte 13. 24. 38. 39. 54. 57. 86. 96. 109
Strabon, Walafrid 39
σφραγίζειν 15
Sündenbekenntnis, bezw. -erlaß 3f. 15. 17. 21f. 25f. 29. 37. 43f. 47. 70ff. 84. 98. 112. 120
Synoptische Evangelien 100. 109

Täuflinge 36. 62. 83. 90
Tertullian 79ff.
Tieropfer 75. 77. 88
Tisch 28. 41. 68. 83. 85. 87. 111
Tischgebete 13. 28. 41. 99ff. 108ff.
Todbringen d. Messe 58

Vasen 72. 77. 80
Verwandlung 38ff. 47. 50. 104ff. 108
Vorhang 6. 11 u. a.
vota 32. 49. 56. 80. 101

Wasser 65. 75. 91. 97. 114
Wechselformeln 25. 44. 60
Weintrauben 68. 75. 82. 88f. 95. 116
Wohltäter 18. 22. 24. 36. 101. 118
Wunderbare Speisung 27. 100

θυσία αἰνέσεως 8. 16. 24. 48. 107

χάρις 15. 21. 22. 104ff. u. a.
χάρισμα 25

ür das Ausland besondere Preise.

gen aus Palästina, gesammelt bei den Bauern
d in Verbindung mit Dschirius Jusif in Jerusalem
on Prof. D. **Hans Schmidt** und Prof. Dr. **Paul**
ner Einleitung über palästinische Erzählungskunst,
ramm. u. Verzeichnissen. 96 u. 303 S. 1918. 96 Mk.

Neue Folge:

t. Ein Kommentar z. d. Mose-Sagen. M. e. Doppel-
D. Dr. **H. Greßmann.** VIII, 485 S. 1913. 120 Mk.

ur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Be-
der paulinischen Schriften, von Oberlehrer Lic.
Mit 8 Abbildungen. VI, 178 S. 1913. 60 Mk.

ralbriefe (I. u. II. Timotheus- u. Titusbrief). Von
mut Mayer. IV, 89 S. 1913. 16,80 Mk.

s. Geschichte d. Christusglaubens von den Anfängen
ns bis Irenäus. Mit ausführl. Registern. Von Prof.
et. 2. umgearb. Aufl. XXII, 394 S. 1921.
86 Mk., geb. 110 Mk.

der Weisheit Salomos. Ein Beitrag zur Gesch.
mus v. Dr. **Fr. Focke.** VIII, 132 S. 1913. 36 Mk.

Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literar.
zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und
Prof. D. **W. Bousset.** VIII, 319 S. 1915. 96 Mk.

horum und Historia Lausiaca. **Eine Studie zur**
s Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe
d Pneumatiker. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr.
senstein. VI, 266 S. 1916. 64 Mk.

r. Nachträge und Auseinandersetzungen zu **Kyrios**
Prof. D. **W. Bousset.** II, 96 S. 1916. 16 Mk.

ttes." Eine Untersuchung über den Charakter und
es Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag
der Heilandsgestalten der Antike. Von **Gillis**
. V, 201 S. 1916. 48 Mk.

he Bilderfrage nach den literarischen Quellen.
Hugo Koch. IV, 108 S. 1917. 38,40 Mk.

Bau der Satzglieder im Neuen Testament und
tung für die Textkritik und Exegese. Von Lic.
Roland Schütz. 27 S. 1920. 10 Mk.

e der synoptischen Tradition. Von Prof. D.
ann. X, 232 S. 1921. 45 Mk.

rgien: Das christl. Mysterium. Stud. z. Geschichte
Gillis P:son Wetter. VIII, 196 S. 1921. 37,50 Mk.

Buches Ezra. Beiträge zu seiner Wiederherstellung.
Julius A. Bewer. IV, 94 S. 1922. 12 Mk.

geschichte Jesu und der Christuskult. Von
. Gg. Bertram. IV, 108 S. 1922. Etwa 38 Mk.

ersuchungen zu den Büchern Samuelis. Von
Tiktin. 71 S. 1922. 26 Mk.

urgien II: Das christliche Opfer. Neue Studien
bendmahls. Von **G. P. Wetter.** IV, 122 S. 1922.

Vorherbestimmung bei Paulus u. in der Posi-
Philosophie. Von Lic. **R. Lichtenhan.** Im Druck.

ndenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

17. Heft: **Volkserzählungen aus Palästina,** gesammelt bei den Bauern von Bir-Zet, und in Verbindung mit Dschirius Jusif in Jerusalem herausgegeben von Prof. D. **Hans Schmidt** und Prof. Dr. **Paul Kahle.** Mit einer Einleitung über palästinische Erzählungskunst, ein. Abriß der Gramm. u. Verzeichnissen. 96 u. 303 S. 1918. 96 Mk.

Neue Folge:

1. Heft: **Mose u. seine Zeit.** Ein Kommentar z. d. Mose-Sagen. M. e. Doppelkarte. Von Prof. D. Dr. **H. Greßmann.** VIII, 485 S. 1913. 120 Mk.

2. Heft: **Die Geisteskultur von Tarsos** im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften, von Oberlehrer Lic. **H. Böhlig.** Mit 8 Abbildungen. VI, 178 S. 1913. 60 Mk.

3. Heft: **Über die Pastoralbriefe** (I. u. II. Timotheus- u. Titusbrief). Von Dr. **Hans Helmut Mayer.** IV, 89 S. 1913. 16,80 Mk.

4. Heft: **Kyrios Christos.** Geschichte d. Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Mit ausführl. Registern. Von Prof. D. **W. Bousset.** 2. umgearb. Aufl. XXII, 394 S. 1921. 86 Mk., geb. 110 Mk.

5. Heft: **Die Entstehung der Weisheit Salomos.** Ein Beitrag zur Gesch. d. jüd. Hellenismus v. Dr. **Fr. Focke.** VIII, 132 S. 1913. 36 Mk.

6. Heft: **Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom.** Literar. Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus. Von Prof. D. **W. Bousset.** VIII, 319 S. 1915. 96 Mk.

7. Heft: Historia Monachorum und Historia Lausiaca. **Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker.** Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Richard Reitzenstein.** VI, 266 S. 1916. 64 Mk.

8. Heft: **Jesus der Herr.** Nachträge und Auseinandersetzungen zu **Kyrios Christos.** Von Prof. D. **W. Bousset.** II, 96 S. 1916. 16 Mk.

9. Heft: **„Der Sohn Gottes."** Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike. Von **Gillis P:son Wetter.** V, 201 S. 1916. 48 Mk.

10. Heft: **Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen.** Von Prof. Dr. **Hugo Koch.** IV, 108 S. 1917. 38,40 Mk.

11. Heft: **Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese.** Von Lic. th. Dr. phil. **Roland Schütz.** 27 S. 1920. 10 Mk.

12. Heft: **Die Geschichte der synoptischen Tradition.** Von Prof. D. **Rud. Bultmann.** X, 232 S. 1921. 45 Mk.

13. Heft: **Altchristl. Liturgien: Das christl. Mysterium.** Stud. z. Geschichte d. Abendm. v. **Gillis P:son Wetter.** VIII, 196 S. 1921. 37,50 Mk.

14. Heft: **Der Text des Buches Ezra.** Beiträge zu seiner Wiederherstellung. Von Prof. Dr. **Julius A. Bewer.** IV, 94 S. 1922. 12 Mk.

15. Heft: **Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult.** Von Privatdoz. Lic. **Gg. Bertram.** IV, 108 S. 1922. Etwa 38 Mk.

16. Heft: **Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis.** Von Prof. Dr. **H. Tiktin.** 71 S. 1922. 26 Mk.

17. Heft: **Altchristl. Liturgien II: Das christliche Opfer.** Neue Studien zur Gesch. d. Abendmahls. Von **G. P. Wetter.** IV, 122 S. 1922.

18. Heft: **Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus u. in der Posidonianischen Philosophie.** Von Lic. **R. Lichtenhan.** Im Druck.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

Hubert & Co. G. m. b. H., Göttingen.


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
11 078 272

